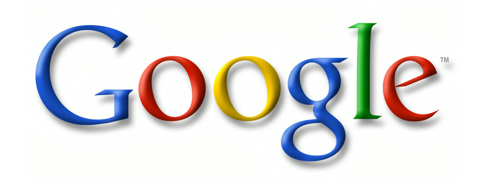
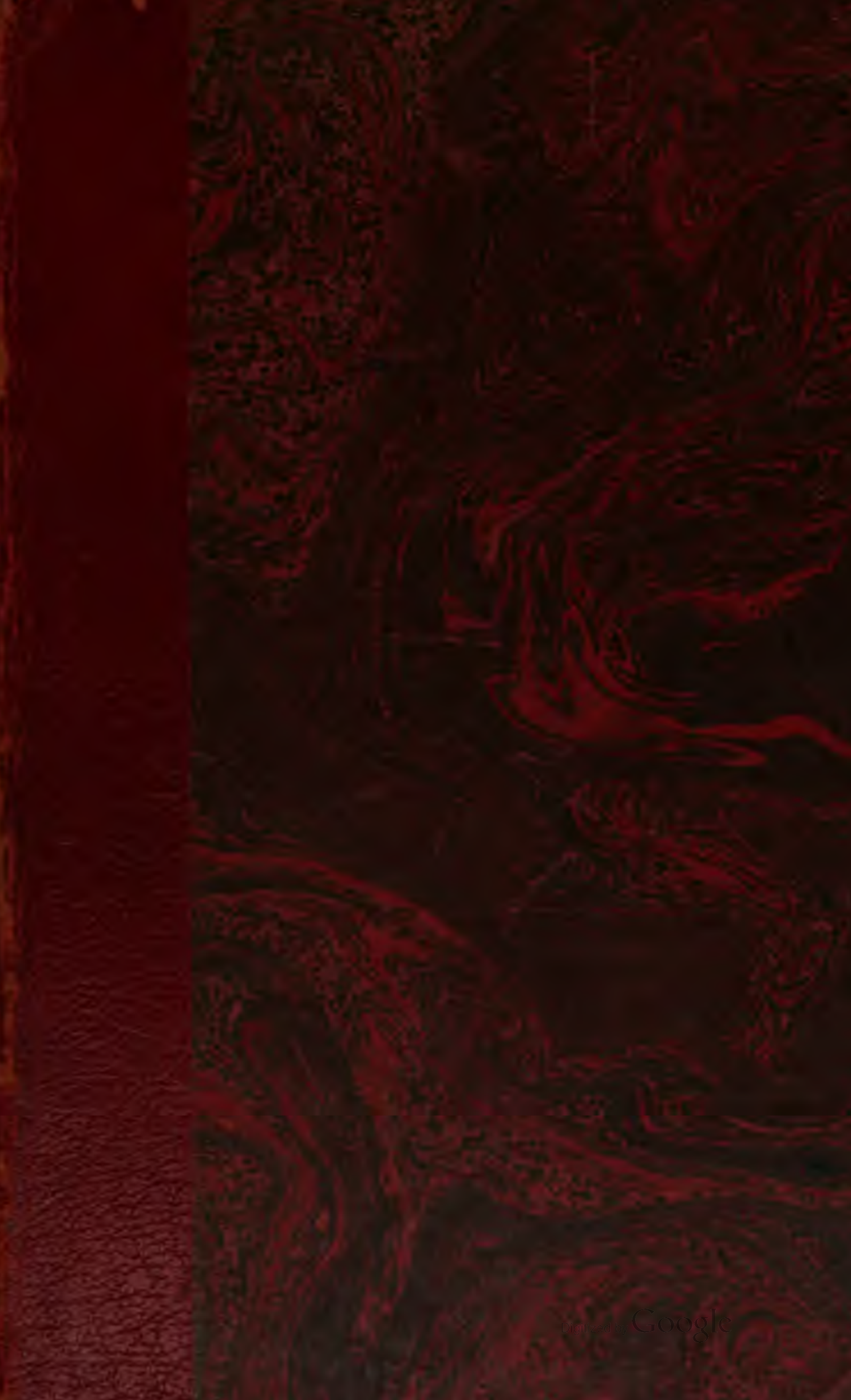





Library
of the
University of Wisconsin



LE PROBLÈME DU DEVENIR

ET LA NOTION DE LA MATIÈRE

DANS LA PHILOSOPHIE GRECQUE

LE

PROBLÈME DU DEVENIR

ET LA

NOTION DE LA MATIÈRE

DANS LA PHILOSOPHIE GRECQUE
DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A THÉOPHRASTE

THÈSE

présentée pour le Doctorat
à la Faculté des lettres de l'Université de Paris

PAR

ALBERT RIVAUD
Maître de Conférences à la Faculté des Lettres de l'Université de Rennes.

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1905

A MONSIEUR VICTOR BROCHARD

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES

DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

En témoignage de reconnaissance et de respect.

TABLE DES MATIERES


Digitized by Google

LE PROBLÈME DU DEVENIR
ET LA NOTION DE LA MATIÈRE
DANS LA PHILOSOPHIE GRECQUE

INTRODUCTION

§ 1. — Le présent travail renferme une étude historique sur le développement de la physique grecque. Cette étude suit la physique, depuis ses formes primitives et légendaires, jusqu'à sa forme achevée, chez Aristote. L'objet et la méthode le distinguent de l'excellent ouvrage de Baeumker : *Problem der Materie*[1].

Il est dangereux d'imposer à nos études sur les formes anciennes de la pensée, les cadres dont nous avons coutume d'user pour nos conceptions modernes. Le mot de matière est particulièrement ambigu. Il évoque aujourd'hui, en tout esprit cultivé, sinon une idée unique et simple, du moins quelques représentations communes. Or, nous nous proposons de montrer que l'on trouve rarement, en Grèce, pendant la période qui va nous occuper, des représentations

1. Clemens Baeumker, *Problem der Materie; Münster*, 1890. — Cf. Duemmler, Réc. de l'ouvrage de Baeumker, *Berl. Philol. Wochenschrift*, 1891, nos 11 et 12, et *Kl. Schriften*, 1901, p. 281, 341.

analogues. Le problème de la matière n'existe pas dans la philosophie grecque ancienne. Non seulement, jusqu'à l'époque d'Aristote, la matière n'a pas de nom en grec, mais encore le mot du vocabulaire d'Aristote que nous traduisons par le terme de matière, ne désigne que par exception la substance étendue et résistante des corps[2]. Au contraire, nous trouverons, dans toute la littérature grecque ancienne, certaines images du changement ou du devenir, qui jouent dans la physique des Grecs un rôle analogue à celui que remplit, dans la science moderne, l'idée de matière. Étudier ces équivalents anciens de la matière, tâcher de définir la conception des choses qu'ils impliquent, telle a été notre tâche. Nous avons cru trouver que le problème du devenir ou du changement, qui est la forme ancienne du problème de la matière, est, en réalité, plus large. Nous avons été amenés ainsi à tenter d'expliquer en partie les conceptions grecques de la nature, et notre histoire de la physique se trouve déborder de tous côtés sur l'histoire générale de la pensée grecque. La faute en revient moins, croyons-nous, à la méthode employée qu'à la nature des sujets traités. Elle tient à la structure même de la science grecque, à ses procédés, à son objet, au caractère universel qu'elle prend, dès le début et qu'elle ne perdra jamais.

§ 2. — De plus, comme on l'a souvent répété[3], les Grecs ont d'abord pensé par images. Avant les constructions systématiques de la science, ils ont connu les constructions poétiques du mythe. Or, précisément, une partie des mythes grecs se rapporte plus ou moins directement au changement, au devenir, à la succession des formes. Il

2. Cf. plus bas notes nos 879 et sq.

3. Cf. J. Darmesteter, *Essais orientaux*, 1883, p. 136 : « La philosophie construit ses premiers systèmes autour de vieilles formules incomprises, qu'elle croit avoir créées et qui sont nées, non de syllogismes, mais de sensations, non de la réflexion, mais de ce groupement d'images qui fait les mythes. » — E. Rohde, *Cogitata*, publ. par Crusius, 1891, n° 86, p. 252 : « *Die Griechen blieben stets verharren in dem mythischen Zustande : das allgemeine wurde unmittelbar zu einem gestalteten Idealbilde.* » Comp. *ibid.*, n° 23, p. 228.

n'est pas téméraire de penser, même lorsqu'une influence directe ne peut être établie, que toutes ces légendes ont contribué à façonner d'une certaine manière l'esprit des savants, qu'elles ont donné aux problèmes physiques une forme déterminée et souvent singulière. L'étude de ces légendes remplit la première partie du présent travail. — Enfin, à côté de la philosophie proprement dite, il y a la science, médecine, mathématique ou technique, dont les découvertes ne cessent pas d'agir sur la philosophie et de la modifier. Si incertaines que soient souvent nos données sur la science positive des Grecs, il était nécessaire de ne point négliger l'apport considérable qu'elle a fourni à la conception du devenir.

§ 3. — Par la force des choses, ce travail prend, à partir de l'âge historique, la forme d'une suite de monographies. La plupart des auteurs étudiés donnent lieu encore à trop de discussions critiques, pour qu'il soit possible de démêler nettement les éléments nouveaux dont chacun d'eux enrichit la pensée collective. Cependant, non seulement, la personnalité des penseurs les plus anciens s'efface derrière l'école[4] mais encore, toutes leurs doctrines convergent, semble-t-il, malgré les accidents individuels, vers une certaine conception des choses, qui trouve son expression la plus complète dans les œuvres royales de Platon et d'Aristote. On a donc essayé, toutes les fois que cela était possible, de dégager les caractères de la représentation collective, et on a cru y parvenir, en consacrant des chapitres ou des notes à étudier les variations du sens des mots les plus caractéristiques du vocabulaire de la physique grecque.

Dans un tel travail, le nombre des hypothèses est considérable. C'est, à vrai dire, une hypothèse qui l'ordonne

4. Comp. : Wilamowitz-Mœllendorf, *Antigonos von Karystos*, 1881, *Excurs 2*; *die rechtliche Stellung der Philosophenschulen*, p. 263 et sq. — Usener, *Preussische Iahrb.*, LIII, p. 1 et sq. — Diels, *Ueber die aeltesten Philosophenschulen der Griechen; Archiv für G. der Phil.*, VII, p. 241, 243. — Wilamowitz et Diels notent tous deux que l'on ne rencontre guère, chez les doxographes, que des noms d'écoles.

tout entier. Il a fallu ajouter à cette hypothèse centrale de nombreuses suppositions de détail. Ici, il faut fixer une date, là, corriger un texte, critiquer des sources. On voudrait que ces hypothèses paraissent raisonnables, et l'on a tenté d'utiliser, pour les fortifier, les résultats des recherches les plus récentes. Tout ce travail critique a été rejeté dans les notes, pour ne pas encombrer davantage un texte déjà passablement compliqué.

Ceux des lecteurs qui ont suivi les cours de M. Brochard, à l'Université de Paris, verront aisément combien, dans l'ensemble et pour de nombreux détails, ce livre doit à son enseignement. Qu'il nous soit aussi permis de remercier M. Hermann Diels, dont les conseils nous ont été précieux.

LIVRE PREMIER

LES ORIGINES

CHAPITRE PREMIER

LA THÉOGONIE EN GÉNÉRAL

§ 4. — Le siècle qui sépare les poèmes homériques de la rédaction de la théogonie d'Hésiode[5], a dû être, si nous en jugeons par l'abondance singulière des mythes conservés dans la généalogie béotienne, un âge d'intense spéculation légendaire. Force nous est de penser que, vers ce moment, se sont fixées les images, encore inconnues d'Homère, dont l'ensemble va constituer les cosmogonies mythiques, et dont une partie seulement a survécu dans le catalogue hésiodique[6]. Mais, ces images elles-mêmes étaient probablement fort anciennes et très nombreuses. Elles

5. *Hérodote* (II, 53) représente Hésiode comme le contemporain d'Homère. Tel est l'avis unanime des anciens. (Cf. *Pausanias*, IX, 30, *Frazer*.) Les modernes s'accordent avec Bergk, *Gr. Literaturgeschichte*, t. I, p. 929, à placer comme le veut Apollodore, Hésiode, un siècle environ après la rédaction des poèmes homériques. (Cf. E. Rohde, *Studien zur Chronologie der gr. Literaturgeschichte*, *Kl. Schriften*, 1901, I, p. 72.) Comp. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 5e *éd.*, 1892, t. I, p. 75.

6. Cf. E. Zeller, I[5], p. 74. — P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, 1904. p. 5. Nous ne pouvons songer à remonter aux origines véritables. L'horizon des recherches mythologiques recule sans cesse. A Mycènes, à Cnossos, à Phaistos on a exhumé des civilisations dont la culture grecque, sous ses formes les plus anciennes, a perdu jusqu'au souvenir. Cf. Salomon Reinach, *Sisyphe aux enfers et quelques autres damnés*. *Rev. Archéol.*, IVe sér., t. I, mars 1903, p. 154-200, et Berger, *Mythische Kosmographie der Griechen*, 1904, p. 3.

étaient fort anciennes, car plusieurs d'entre elles évoquent, comme nous le verrons, le souvenir des représentations les plus primitives des hommes. Elles existaient peut-être dès l'âge homérique. Aussi bien, leur absence dans les poèmes de la conquête ou du retour n'a rien qui doive étonner. On a trop souvent considéré les poèmes homériques comme des encyclopédies de la vie grecque. Mais, l'Odyssée elle-même ne nous ouvre-t-elle pas des horizons sur tout un trésor immense de légendes, dont presque tout nous demeure inconnu ? En tous cas, la forme même sous laquelle la théogonie nous apparaît témoigne de sa lointaine antiquité et de sa richesse. Ce catalogue trop net et trop bref, où les noms et les épithètes sont invariables comme les titres mêmes des dieux homériques, résume des traditions fixées, dès longtemps, sans doute, dans leurs traits essentiels ; il est à la fois trop précis et trop vague, comme si les mots, par l'effet du temps, étaient devenus immédiatement évocateurs d'images, ou bien plutôt, comme si ces images mêmes s'étaient peu à peu effacées, ne laissant subsister que les mots. La théogonie nous rebute ainsi autant par la richesse déconcertante de ses nomenclatures, que par l'incroyable pauvreté des indications dont elle les illustre.

§ 5. — Une autre preuve de l'abondance des légendes cosmogoniques nous est donnée par la multiplicité des versions que nous en pouvons soupçonner [7]. L'œuvre d'Hésiode ne fut point, certainement, la seule de son espèce. Chaque région de la Grèce eut peut-être sa théogonie dans laquelle ses dieux tutélaires tenaient une place d'honneur. Les recherches récentes de la science mythologique nous montrent que partout, en Laconie, en Béotie, en Arcadie, des cultes particuliers se sont développés, qui plus tard viendront se confondre et s'unir dans la religion classique. Chacun de

7. Cf. Schœmann, *Comparatio theogoniae hesiodeae cum homerica*, 1847, *Op. Acad.*, t. II, p. 25. — Gruppe, *Gr. Kulten und Mythen*, I, 1887, p. 610. — de la Ville de Mirmont, *Apollonius de Rhodes et Virgile*, 1894, p. 31 et sq. — Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. fr. de Hubert et I. Lévy, 1904, p. 503. — Decharme, *o. c.*, p. 3.

ces cultes s'accompagnait, peut-être, d'une théogonie particulière. Il n'est point difficile de retrouver dans l'œuvre même d'Hésiode des traces de ces variantes. La critique moderne s'est essayée, avec plus ou moins de succès, à les démêler. Les travaux de Gruppe et surtout d'Usener[8] nous révèlent dans la théogonie des éléments de provenance et d'antiquité diverses. En même temps, Hérodote, Aristophane, Platon, Aristote, Eudème, Apollonius de Rhodes, pour ne parler que des auteurs les plus anciens, nous ont conservé des fragments ou des adaptations de théogonies plus ou moins différentes de la théogonie hésiodique. Et c'est probablement un mélange de ces images anciennes et d'imitations plus récentes, qui viendra, sous les Pisistratides, former la collection composite des cosmogonies orphiques.

§ 6. — Or, c'est, croyons-nous, dans toutes ces légendes qu'il faut chercher les premières manifestations de la pensée scientifique des Grecs. Ce n'est point sans raison qu'Aristote compte Homère et Hésiode au nombre des philosophes. Les cosmogonies nous font connaître les formes les plus simples, et, par là même, les plus frappantes de l'explication grecque des choses naturelles. D'une part, les procédés qu'elles y appliquent sont significatifs et jamais la spéculation grecque n'a renoncé complètement à les utiliser. Et, d'autre part, parmi les dieux qu'elles cataloguent, se rencontrent la plupart des principes qui, par la suite, sous d'autres noms, parfois, serviront à l'explication de la nature.

Le fait capital, qui doit nous arrêter un moment, est la confusion de la théogonie et de la cosmogonie proprement dite.

8. Gruppe, *Gr. Kulten und Mythen*, I, 1887, p. 587 et sq. — Welcker, *Kleine Schriften*, 1900, p. 5 et sq. — Usener, *Eine hesiodische Dichtung*. *Rh. Museum*, N. F., LVI, 1901, p. 175. Le fragment conservé par *Galien* (Müller, I, 320) contient les traces d'une version différente. — Pour ces différentes versions, comp. éd. Rzach de 1902. Qu'il suffise de dire ici que les tentatives de reconstruction de Gruppe (*o. c.*, p. 587 et sq.) sont certainement arbitraires. Les diverses versions de la théogonie n'ont jamais dû être parfaitement distinctes, et les diverses variantes d'un même thème légendaire n'ont jamais dû cesser de réagir les unes sur les autres,

Dans l'œuvre d'Hésiode, l'histoire de l'univers et l'histoire des dieux, ses maîtres, sont unies étroitement. Rien de plus étrange, si l'on y songe, que cette énumération où figurent pêle-mêle les dieux et les réalités naturelles. La plupart des grands dieux olympiques défilent déjà dans la théogonie, et sans doute ont-ils, dès ce moment, la personnalité mythique que leur conservera la tradition postérieure. Mais, à côté d'eux, nous voyons paraître, non seulement des abstractions personnifiées, mais des êtres naturels : Ouranos, Gaia, Okeanos, Pontos[9] sont dieux au même titre que Zeus ou Athena. Et même, ce sont parmi les dieux les plus anciens, les plus vénérables. On a coutume de dire que la religion grecque est anthropomorphique. Il serait aussi vrai, sans doute, d'affirmer qu'on trouve dès l'origine, à côté des dieux à forme humaine, une foule de divinités de caractère nettement naturaliste. Or, ce sont elles, précisément, qui, dans l'œuvre cosmogonique, tiendront la plus grande place et joueront le plus grand rôle. D'une manière plus générale, on peut dire que les dieux, d'abord, ne sont point en dehors de l'univers, qu'ils vivent de sa vie, participent à ses révolutions. Les deux idées du naturel et du divin ne sont point distinctes. Car, en quelques dieux on peut reconnaître les forces naturelles qu'ils représentent ou personnifient, et, inversement, chaque réalité de la nature

9. Le nombre de ces noms abstraits n'est pas, à vrai dire, aussi considérable qu'on le dit parfois (Cf. not. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, 1904, p. 19-23). Sur un peu plus de 700 noms propres qui figurent dans l'œuvre hésiodique (Tr. et jours, Théogonie, Fragments), une trentaine seulement désignent visiblement des réalités naturelles, ou des qualités morales. Les noms de réalités naturelles sont les suivants : Αἰθήρ [Th., 124], Ἀστερόπη [Fg., 275, Rzach[2], 2. douteux], Στερόπη [Th., 140], Βροντή [140], Γαῖα [45, 126, 159, 173, 184, 479, 505, 702, 821, 117, 147, 154, 158, 421, 463, 494, 626, 884, 891. 176, 238, 20, 470, 106], Γαλήνη (?) [244], Ἥλιος [760, 958, 1011, 956, 19, 371], Ἡμέρη [124, 748], Ἠώς [O., 610; Th., 378, 451, 19, 372], Θάνατος [Th., 212, 759, 756], Νύξ [123, 211, 213, 224, 748, 757, 107, 124, 744, 758, 20], Οὐρανός [45, 159, 176, 208, 702, 106, 147, 154, 421, 463, 644, 891, 133, 127, 470; O., 17], Πόντος [107, 132, 233], Ποταμοί [337, 348], Σελήνη [19, 371], Ὠκεανός [215, 242, 265, 274, 288, 292, 394, 695, 776, 789, 816, 959, 282, 362, 368, 383, 841, 908, 979, 337, 20, 133; O., 171, 566; Fg. 274, Rzach[2]]. — Cf. plus bas, notes n° 109 et sq., et de Visser, *De Diis Graecorum qui formam humanam non referebant*, Lundae, 1900.

est, par essence, et sans changer de nom, quelque chose de divin. La religion grecque et la science grecque à ses origines sont, dit-on parfois, avec Ed. Zeller, hylozoïstes. Cela signifie seulement que les dieux vivent de la vie de l'univers, et que l'univers à son tour obéit aux lois générales de la vie.

§ 7. — C'est là un deuxième caractère saisissant de la conception théogonique. Dans sa sécheresse et sa brièveté, la théogonie enferme une image singulièrement forte de la vie universelle ou du changement. Une histoire de l'univers ne peut être chantée que si l'univers a une histoire, c'est-à-dire un passé, un présent, un avenir, si sa vie se disperse en une multitude d'épisodes successifs et distincts.

Le roman cosmogonique n'est possible que si la nature entière se développe selon des lois analogues aux lois qui gouvernent la vie humaine ; il faut que les regards du poète puissent, comme ici-bas, se fixer sur des formes déterminées et pourtant changeantes. Par suite, comme les hommes, les dieux et les êtres cosmiques seront soumis à la nécessité du devenir, de la naissance et de la mort. Leur existence ne sera pas permanente, mais éphémère, et chacun d'eux pendant qu'il subsiste, sera, comme l'homme lui-même, assujetti à des vicissitudes multiples. Conception pessimiste, douloureuse, qui, dès les débuts de la spéculation, s'attache au fait le plus décevant et le plus décourageant pour l'homme. Rien de permanent, ni d'éternel : une succession ininterrompue de formes, une suite de naissances et de morts continuelles, le spectacle désolant d'un devenir sans fin. Ce sera, nous le verrons par la suite, l'idée maîtresse de toute la physique grecque.

§ 8. — Pourtant, ce pessimisme ne va point jusqu'au nihilisme. Le poète se flatte de parvenir à la certitude. Dressant la liste des ancêtres divins du monde actuel, énumérant, pour lui faire honneur, les lignées illustres de ses aïeux, il est sûr de n'en omettre aucun. En outre, la théogo-

nie est déjà toute pénétrée de l'idée de la fixité des lois et de la rigueur des destinées. Et ce n'en est point le caractère le moins important. L'histoire théogonique n'est point, sans doute, rationnelle ou scientifique. Les images successives qu'elle évoque ne se remplacent point selon un ordre « logique » ou régulier. Cependant, elle n'est pas systématiquement inintelligible ou absurde. Il est visible, au contraire, qu'elle s'efforce déjà, dans une certaine mesure, de devenir explicative. Si petite que soit dans le mythe la part de l'interprétation rationnelle, chaque élément de la légende n'en représente pas moins, le plus souvent, une tentative pour éclaircir la cause de quelque phénomène obscur. Si, à l'origine première du mythe, en des temps si reculés, qu'ils nous restent totalement inaccessibles, la légende est née au hasard de quelque association bizarre, de quelque rite mystérieux, de quelque déformation verbale, un travail rationnel s'accomplit déjà, au temps même d'Hésiode, pour donner un sens à des mots, qui peut-être, d'abord, n'en avaient pas. Ce caractère des légendes hésiodiques apparaît clairement, comme l'a bien constaté Decharme, dans les personnifications allégoriques dont elles sont pleines. Un grand nombre de dieux n'y sont guère que des abstractions personnifiées. Mais la chose est aussi évidente en ce qui touche les mythes proprement physiques.

§ 9. — En effet, par sa nature même, le mythe cosmogonique ou physique est d'ordre rationnel. Les images qu'il combine ne relèvent pas de la fantaisie seule. Une part considérable d'entre elles provient directement de l'expérience. Les noms des dieux cosmogoniques sont aussi les noms de réalités concrètes, visibles chaque jour, et dont les propriétés sont à chaque instant aperçues et observées. L'image, par là même, est soumise constamment au contrôle des faits. D'elle-même, elle se limite, elle se réduit, et les élans trop libres de la fantaisie sont paralysés nécessairement par l'obligation pour le poète de ne point contredire trop directement l'expérience quotidienne. En mê-



lant à l'univers ses dieux, la cosmogonie les soumet aux lois de la vie universelle. Elle s'oblige à quelque souci de la vraisemblance. Car, l'air, l'eau, le feu cosmogoniques, le ciel ou la terre ne sont point différents de l'air, de l'eau, du feu, de la terre ou du ciel réels, dont il faut, au moins, qu'ils conservent, sous leur parure légendaire, les propriétés principales. — Par là s'explique peut-être, pour le dire en passant, la pauvreté relative de la légende théogonique. Preller y reconnaissait déjà une des parties les moins élaborées de la mythologie grecque[10]. Tandis que les autres mythes continuent de pousser en tous sens des rameaux innombrables, le squelette primitif de la théogonie hésiodique cesse bientôt de s'augmenter et de s'enrichir. C'est que la fantaisie créatrice est ici maintenue nécessairement entre des limites étroites, que l'envahissement croissant de la science positive va resserrer de plus en plus. Tandis que les dieux, détachés chaque jour davantage de leur support naturel ou physique, vont monter vers l'Olympe, où la légende les suivra, les réalités de la nature perdront lentement quelques-uns de leurs attributs mythiques. La cosmogonie proprement dite ne peut s'enrichir que par l'observation ou l'interprétation logique de la réalité. A mesure que l'observation se fait plus active et plus pénétrante, la légende s'efface et se brouille peu à peu, et, derrière elle, c'est la science qui apparaît. De la cosmogonie sortira la physique.

Mais, par cela même qu'elle contient déjà comme un rudiment d'explication rationnelle, la cosmogonie se trouve déterminer et orienter par avance les recherches de la science. Aux problèmes physiques qu'elle pose d'une manière indirecte, elle donne une forme qu'ils conserveront longtemps. C'est pourquoi la science grecque porte la marque de ses origines mythiques, comme Nietzsche, Darmesteter, Rohde, Crusius, Gomperz l'ont souvent constaté. Il n'est pas sans intérêt d'examiner dans quelle me-

10. Preller, *Gr. Mythologie*, 5e éd., 1872, t. I, p. 25. — Zeller, t. I[5], 1, p. 74 et sq., et Decharme, *o. c.*, p. 2 et 3.

sure, l'histoire cosmogonique prépare l'explication scientifique. Elle est, disions-nous, rationnelle. Il convient de déterminer de quelle manière, et par quels procédés, elle est rationnelle.

§ **10.** — Tout d'abord, elle exclut certainement les deux procédés auxquels la philosophie moderne s'arrêtera le plus volontiers. Le monde, dans la théogonie, n'est point créé ; il n'est point produit par une cause extérieure à lui. Mais il n'est pas non plus une substance, un corps ; il n'a pas de matière.

Que les Grecs n'aient point cru à la création de l'univers, c'est là une proposition qui depuis Nägelsbach a presque la force d'un axiome, et qu'on retrouve, en bonne place, dans tous les traités de mythologie[11]. Aussi bien, elle résulte directement des considérations qui ont été présentées ci-dessus. Pas plus que les êtres vivants, les choses naturelles ne sont produites *ex nihilo*. Elles ne sont point l'œuvre de Zeus, leur maître actuel, ni d'aucun de ses devanciers. Aucune volonté supérieure ne les a façonnées ni tirées du néant. Elles sont nées d'elles-mêmes, par une force génératrice qui leur était propre, et qu'aucun dieu ne leur communique. C'est spontanément, sans l'intervention d'aucune cause, que le chaos apparaît au début du poème d'Hésiode. Les êtres qui lui succèdent naissent toujours, à l'exemple des vivants, par génération spontanée ou par génération sexuelle[12]. Le chaos engendre seul la nuit et l'Érèbe[13]. C'est la nuit toute seule qui enfante Moros et

11. Cf. Nägelsbach, *Nachhomerische Theologie*, 1857, p. 71. « *Der Grieche kennt bloss eine aus dem Urstoff oder Chaos, sich selbst erzeugende, nicht eine von der Gottheit frei geschaffene Welt.* » — Dans le même sens, Preller, *Philologus*, V, 5, 14 et sq. — Gomperz, *Gr. Denker*, 1892, t. I, p. 76. — La thèse n'est vraie cependant qu'avec des restrictions ; Preller a appelé l'attention sur le texte des *Tr. et des jours*, v. 110, Rzach : les immortels ont créé la race d'or (ποίησαν). Comp. *Platon*. *Politique*, 269 B, 269 D [γεννήσας].

12. *Théog.*, 108, 116, 123, 124, 125, 176, 211, 213. L'emploi des mots : ἐγένοντο, ἐξεγένοντο, ἔτεκε, τέκε, etc.

13. V. 123 : ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο. [Cf. les témoignages ap. Rzach[2], p. 25]. — 124, 125 : Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο, οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα.

Kêr, Thanatos et Hypnos[14]. Gaia seule enfante, « sans union d'amour », Ouranos, les montagnes, Pontos ; mais c'est l'union d'Ouranos et de Gaia qui donne naissance à Chronos et à Rhéa ; c'est le mariage de Chronos et de Rhéa qui produit les six couples féconds des Titans, etc[15]. Eros est né lui aussi : et pas plus que les autres dieux, il n'est un principe créateur. De lui semble venir seulement l'impulsion qui féconde, le désir qui rapproche, l'attrait bienfaisant et générateur[16].

§ **11.** — De même qu'il n'y a point de création, il n'y a point de matière ou de substance des choses. Cette deuxième proposition peut passer pour un paradoxe. Il suffit pourtant de lire la théogonie, pour en reconnaître l'exactitude. Tout d'abord, nulle part le poète ne se demande de quoi les choses sont faites. Il les considère telles qu'elles sont, et les seuls rapports par lesquels il les unisse sont des rapports de paternité et de succession. — Leur image ne se dissocie jamais pour lui en deux images distinctes ; il ne suppose jamais qu'à leur forme s'oppose une substance que cette forme détermine et façonne. Au contraire, chaque forme se suffit à elle-même ; elle succède à celle qui la précède, comme le fils succède au père. Toute l'attention du poète s'applique à les bien distinguer, à les nommer selon les préséances qui conviennent. Lorsqu'une forme s'évanouit sans retour, il n'en reste rien ; une autre forme se substitue à celle qui vient de disparaître ; mais on n'imagine point que sous toutes ces formes une substance persiste, dont elles ne seraient que les manifestations ou les expressions. Sous les apparences qui se succèdent et se remplacent, il n'y a point de matière, au sens moderne du mot. Aucun substrat permanent ne survit aux métamor-

14. V. 211-213. οὔ τινι κοιμηθεῖσα θεὰ τέκε Νὺξ ἐρεβεννή. [Comp. *Empédocle*, Fg. 121, *Diels*.]
15. V. 126 et sq.
16. V. 120 [Cf. *Parménide*, Fg. 13, *Diels* ; *Pseudoorph. Arg.*, 424, *Abel*]. Cf. SCHŒMANN, *de Cupidine Cosmogonico*, 1852, p. 21 et sq.

phoses. Bref, c'est le fait même du changement qui attire les regards des hommes. Ils n'aperçoivent que le décor fugitif; ils n'en recherchent point le soutien persistant et durable.

On peut se demander ce que devient, dans la cosmogonie, chacun des principes, une fois qu'il a rempli sa fonction. Disparaît-il, comme un être désormais inutile, ou bien subsiste-t-il à côté de sa descendance? Cette deuxième solution serait toute voisine d'une conception de la matière. Si, par exemple, le chaos survivait à la naissance des dieux qui sont sortis de lui, ils y pourraient, sans doute, retourner, et le chaos serait alors la matière ou la substance des choses. Sur ce point, on ne peut dégager des textes aucune explication cohérente. Il semble que les deux conceptions coexistent dans la théogonie. Le chaos père des dieux et des hommes a disparu sans doute définitivement. Du moins, on n'en parle plus du jour où son rôle est accompli. De même des générations entières de dieux ont disparu au cours des guerres sans merci qui ont divisé les immortels. Mais d'autres dieux anciens subsistent et continuent de vivre à côté de leurs descendants. Les uns disposent encore de pouvoirs redoutables. Les autres sont condamnés, par l'ingratitude de leurs successeurs, à l'impuissance ou au loisir; ce ne sont plus, à côté des dieux nouveaux et resplendissants, que des ombres incertaines et inutiles.

La même conclusion nous est imposée par l'examen des relations qui unissent les formes successives. Tantôt ce sont, nous l'avons vu, des relations de paternité et de filiation, tantôt il s'agit d'une relation plus lâche moins précise, définie d'un mot, qui rythme, pour ainsi dire, les différents versets de la cosmogonie : ἔπειτα, *ensuite*[17]. Par ce mot, le poète nous signifie que les dieux se succèdent, qu'ils viennent les uns *après* les autres, qu'ils sont d'âge différent. Mais il ne nous dit pas qu'ils sont unis les uns

17. V. 116. — Emploi de ἔπειτα ; ἠδ[έ] (120) ; αὖτ' (124) ; πρῶτον (126, 309) ; αὐτὰρ ἔπειτα (132) ; αὖ (139, 147, etc.).

aux autres par la communauté d'une substance, par l'unité d'un même développement. Il les énumère simplement, et marque de ce mot l'ancienneté relative de chacun d'eux. Au reste, ce n'est point tant le fait du développement lui-même qui l'intéresse, que le désir d'obtenir un catalogue complet où ne manque aucun terme. Les états intermédiaires fugitifs, mal définis, n'intéressent point. Chacune des formes successives est fixée, immobile, un moment, chacune d'elles a des contours nets et définis, qu'éclaire une lumière uniforme et incisive. Le poète ne l'aperçoit pas dans son devenir ; il ne parcourt pas la série des étapes par lesquelles elle s'impose. Il la prend dans sa perfection définitive, qu'elle gardera, jusqu'au moment où elle s'évanouit.

Les rapports entre deux formes successives sont donc réduits à des rapports de paternité et de consécution. Ni les uns ni les autres n'impliquent la communauté d'une substance unique.

§ 12. — Est-ce donc le pur hasard qui détermine, dans la cosmogonie, la succession des formes? Assez souvent on peut le supposer. Néanmoins, le caractère déjà rationnel de l'œuvre d'Hésiode apparaît en plus d'un détail. Il se manifeste d'abord dans la description de ces familles divines qui unissent des êtres de même espèce. C'est la nuit qui est mère des songes, du sommeil et de la mort. C'est l'Océan qui est père des fleuves. La nuit elle-même est sœur de l'Érèbe noir et fille, comme lui, du chaos. Il semble que l'analogie guide assez souvent le poète dans le choix des descendances qu'il donne aux dieux. Mais le caractère rationnel de la théogonie apparaît d'une manière plus frappante, si l'on considère non plus tel ou tel détail du poème, mais l'œuvre dans son entier. Toute l'histoire cosmogonique est, disait Preller[18], l'histoire du passage de l'obscurité à la lumière. D'abord informe et monstrueux, l'univers

18. Cf. Preller, *G. Mythologie*, 5e éd., 1872, p. 37, 38. Sur le caractère de Kronos, dans la cosmogonie, cf. plus bas, § *55*.

peu à peu se dégage et resplendit. Les dieux actuels sont plus parfaits, plus nets, mieux définis que les dieux de l'âge primitif. Il y a, dans toute la légende cosmogonique, comme un progrès continu vers plus de lumière et de perfection. Ce progrès est l'œuvre d'une sorte de nécessité implicite. Sans doute, au moment où se fixe la théogonie béotienne, les doctrines relatives au temps et au destin ne sont point encore arrêtées. Le Kronos de la cosmogonie n'est point, semble-t-il, le dieu du temps et de l'ordre des temps que nous retrouverons plus tard. Les croyances qui lui donneront le gouvernement des choses n'apparaissent, peut-être, que, vers le début du VI[e] siècle, dans les premiers développements de l'orphisme. Mais déjà, toute la théogonie est pénétrée de l'idée d'une implacable et souveraine nécessité. Le destin entraîne les dieux, les jette les uns contre les autres, dans des combats meurtriers, force chacun d'eux à céder la place aux dieux plus jeunes, qui gouverneront après lui.

CHAPITRE II

LES DIVERS PRINCIPES COSMOGONIQUES

§ 13. — Ces considérations générales vont nous aider à comprendre le rôle que jouent, dans les cosmogonies, les divers principes générateurs des choses. L'étude qui va suivre n'est point limitée à la théogonie d'Hésiode. On a cru devoir rassembler, dans un même chapitre, les principales images cosmogoniques, dont la plupart, au surplus, paraissent aussi anciennes, pour le moins, que l'image du chaos.

Des diverses formes successivement évoquées par les poètes, la première, la plus ancienne, la plus vénérable, a une importance particulière. C'est par le choix de cette image initiale que se marque le caractère rationnel ou fantastique de la cosmogonie qui lui fait suite. Or, entre le premier principe et les êtres que sa fécondité produira, il faut qu'un certain rapport existe. Il n'est pas nécessaire qu'il les enveloppe ou les contienne, mais il faut qu'il en puisse produire quelques-uns, et que pour cela, on le puisse, lui même, jusqu'à un certain point, imaginer. Pareillement, il convient qu'il soit vaste, puissant, fécond. Enfin, il doit être aussi assez indéterminé, assez vague, pour ne pas imposer à l'esprit des images qui excluraient sa postérité. Les premières simplifications, que l'observation, l'expérience, les nécessités de l'action, ont fait subir à la perception immédiate, et grâce auxquelles le vocabulaire se constitue et se fixe, indiquent précisément aux hommes,

quelles sont, parmi les réalités environnantes, les plus larges, les plus fécondes, les plus riches en descendances possibles.

§ 14. — Ce choix était fait, sans doute, bien avant l'époque historique, au moment où la langue grecque, déjà si riche et si expressive dans l'Iliade, développait, sur les côtes d'Asie, ou dans la Grèce propre, ses premiers dialectes. Il ne saurait être question de déterminer ici des dates précises. Les découvertes de l'archéologie moderne nous ont forcé de reculer singulièrement les limites de la culture hellénique. Il faudra sans doute attendre longtemps avant que notre regard puisse explorer la période antéhomérique, dont les découvertes de Delphes, de Mycènes, de Knossos, de Phaistos nous font à peine entrevoir quelques parties. La question des origines est ici, à vrai dire, plus que partout ailleurs, captivante. A chaque instant on découvre entre les représentations grecques et d'autres représentations physiques plus ou moins anciennes des analogies qui forcent l'attention[19]. On les a cherchées surtout dans deux directions différentes. La méthode la plus simple, qui n'est plus guère en faveur, consiste à rapprocher simplement les cosmogonies grecques de telle ou telle cosmogonie d'Orient. On a pensé tour à tour à l'Inde brahmanique ou bouddhique[20], à l'Égypte[21], à la

19. Cf. note 4.

20. 1. *Inde*. Le rapprochement est indiqué déjà par les anciens (Cf. *Clem. Alex. Strom.*, I, 305 D ; *Eusèbe*, P. E., IX, 410). L'opinion a été reprise par Darmesteter, *Essais orientaux*, 1883 ; *Les Cosmogonies aryennes*, p. 140 ; Gruppe, *Gr. Kulten und Mythen*, I, 1887, *saepe*, et, avec des réserves, par Gomperz, *Gr. Denker*, t. I, p. 29. — Ritter (*Gesch. der gr. Philosophie*, I, 1836, p. 172) la combattait déjà. Zeller (I⁵, 1892, p. 25[1]) la rejette. On ne peut, en effet, faire de comparaison que pour la philosophie *Vedanta* qui est, sans doute, postérieure à Parménide. L'hymne X, 129, du *Rig-Veda* est, probablement, de date récente [Cf. Oldenberg, *Religion du Veda*, trad. *V. Henry*, 1903, p. 7, et Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions* (trad. fr., p. 352]. — La doctrine physique du Bouddhisme (Cf. Oldenberg, *Le Bouddha*, etc., trad. franç. de *Foucher*, 1903, p. 218 et sq., et Chantepie de la Saussaye, *o. c.*, p. 383 et sq.) n'est pas antérieure, sous la forme qu'elle prend, dans le sermon de Bénarès, à 440 av. J.-C.

21. 2. *Égypte*. Les allégations sont encore plus fantaisistes. Si fréquentes que les relations aient pu être entre les deux peuples, à l'époque classique, la cosmogonie égyptienne, dont les traces se trouvent peut-être dans les textes les plus

Babylonie[22], à la Phénicie. Les grands principes cosmogoniques, l'Océan, la nuit, l'air, la lumière, se retrouvent en effet, aussi bien dans les textes du Rig-Veda ou des Upanischads, que dans les fragments du Livre des Morts, ou les inscriptions cunéiformes qui nous conservent les débris mutilés de l'épopée Inuma Ilis. Malheureusement, si séduisantes que puissent être parfois les comparaisons de détail, les preuves directes font défaut, et quelques-unes des explications historiques les plus plausibles en elles-mêmes se trouvent réfutées, comme l'ont montré Zeller et Diels, par un simple rapprochement de dates[23]. Aussi bien, nous avons affaire ici à des images qui font partie du patrimoine commun de l'humanité, et dont le développement paraît avoir obéi, en des groupes ethniques bien éloignés les uns des autres, à des lois sensiblement identiques. Même, des analogies évidentes et poussées au dernier détail ne suffisent point, dans l'état actuel de la mythologie comparée, à prouver l'existence d'une filiation directe. Tout ce que l'on peut dire, c'est que les solutions radicales dans l'un ou l'autre sens sont probablement ici des solutions inexactes. Les hypothèses qui

anciens [chap. XVII du *Livre des Morts*] et les systèmes symboliques qui l'accompagnaient, nous sont mal connus, et la date n'en est pas fixée. La théorie de LEPSIUS [*die Götter der vier Elementen bei den Aegyptern*, 1856] a été réfutée, notamment par WIEDEMANN, *Religion der alten Aegypter*, 1890, p. 122. [Cf. aussi DIETERICH, *Abraxas*, 1891, p. 60.] Il y a beaucoup de conjectures dans les constructions de BÉRARD, *les Phéniciens et l'Odyssée*. Paris, 1902, t. I, p. 24 et sq. — Cf. ZELLER, I[5], p. 26, 27.

22. 3. *Babylonie*. La comparaison avec la cosmogonie babylonienne de l'épopée *Inuma Ilis* paraît mieux justifiée. On retrouve, dans les inscriptions cunéiformes, l'océan [*Apsû*] et peut-être sous le nom de *Mummû Tiamât*, le chaos. D'après JENSEN [qui suit SAYCE, *The Religion of the ancient Babylonians*, p. 385 et MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, 1895, p. 537] le mot signifierait « chaos » ou plutôt forme primitive [*Urform*; comp. *Damascius : de Principiis*; *Ruelle*, p. 321. 322; cf. JENSEN, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. VI, 1, 1901, *Mythen und Epen*, p. 302]. — L'interprétation de GRUPPE, *Gr. Kulten und Mythen*, t. I, p. 340 et sq., est fantaisiste. Comp. JENSEN, *die Kosmologie der Babylonier*, 1890, p. 250 et sq., et M. JASTROW, *die Religion der Babylonier*, I, 1905, p. 15 et sq.

23. Cf. DIETERICH, *Abraxas*, 1891, p. 60 et surtout DIELS, *Archiv*, II, p. 88 et sq. Cf. aussi MANNHARDT-HEUSHKEL, *Antike Wald und Feldkulte*, 2e éd., 1904, I, p. 296-301, qui montre bien l'impossibilité de formuler sur ces questions d'origine des solutions générales.

expliquent par les influences orientales toutes les cosmogonies grecques, ne sont pas plus acceptables sans doute que les hypothèses purement négatives de Zeller. Il n'est pas inutile cependant, à condition de conserver quelque prudence, de signaler des analogies qui peuvent être instructives.

§ 15. — L'érudition la plus récente s'est engagée dans une voie un peu différente. Elle a entrepris d'expliquer la Grèce classique par la préhistoire de la Grèce, et de l'étude chaque jour plus exacte des cultes particuliers, de l'Arcadie, de la Laconie, des Iles ou de la Crète, elle a prétendu tirer des lumières sur l'origine de nos cosmogonies. Chypre et la Crète auraient fourni la plupart des mythes que nous allons étudier. D'après Fick, la légende cosmogonique de l'Océan est d'origine chypriote[24]. D'après Evans, les représentations telluriques et les cultes des arbres viendraient peut-être de la Crète[25]. Mais ce ne sont là encore que des hypothèses, fortifiées seulement la plupart du temps, d'étymologies hasardeuses, et de l'autorité incertaine des doxographes. Il nous suffira d'en retenir ce fait, très probable sous sa forme générale, que les représentations de la cosmogonie dérivent la plupart du temps, de représentations analogues déjà fixées en Grèce ou dans les pays voisins, au cours de la préhistoire[26].

§ 16. — Beaucoup plus dangereuse est la méthode qui, s'emparant de quelqu'un de nos principes cosmogoniques, entreprend d'y ramener tous les autres. Elle remonte à l'époque où les mythes solaires gardaient encore, pour les hellénistes autant que pour les orientalistes, toute la fraîcheur de leur séduction neuve[27]. C'est par un procédé de

24. A. Fick, *die Ursprüngliche Sprachform und Fassung der hesiod. Theogonie, Beiträge zur Kunde der indogerm. Sprachen von Bezzenberger*, t. II, nos 1 et 2, p. 25. Göttingen, 1885.

25. A. J. Evans, *Journal of hellenic Studies*, 1901, XXI, p. 101 et sq.

26. Cf. V. Bérard, *Les cultes arcadiens*. Paris, 1898.

27. Dupuis, *Origine de tous les cultes ou Religion universelle*, an III ; sur la valeur de ces explications ; cf. Usener, *Goetternamen*, 1896, p. 177 et sq., et Chantepie de la Saussaye, *Manuel...*, 1904, not., p. 88, 327, 494.

ce genre que James Darmesteter déduisait de la représentation primitive de la Nuée tous les mythes cosmogoniques hindous et grecs[28]. Une méthode identique inspire les essais malheureux de Regnaud pour expliquer la philosophie antésocratique à l'aide de la notion du sacrifice[29], ou les théories d'apparence plus rigoureuse de Durckeim, Hubert et Mauss, pour rendre compte, à l'aide de représentations totémiques, de quelques-unes des idées maîtresses de la philosophie et de la science antiques[30]. De telles constructions ont pour moindre défaut d'être presque entièrement arbitraires. En outre, il paraît bien qu'elles impliquent une conception vraiment trop simple du développement des mythes.

Une représentation mythique n'est point un système fermé et ne se développe point d'une manière uniforme. Il est à peu près impossible de retrouver et de reconstituer les déformations innombrables qu'une image unique subit, au cours des âges, dans des groupes différents d'esprits. Et de plus, jamais une image n'existe à l'état isolé. Elle se confond à chaque instant avec d'autres images, d'abord différentes, elle se mêle avec elles et se teint tour à tour de toutes leurs nuances. C'est pourquoi, une systématisation est, à proprement parler, impossible; ou plutôt, tant de systématisations opposées se peuvent défendre avec une égale facilité, qu'il n'y a guère entre les théories des mythologues modernes et celles des interprètes anciens de la cosmogonie, que la différence apparente d'une érudition plus solide et plus étendue.

Nous nous contenterons donc de décrire les plus importantes des images cosmogoniques, sans prétendre nous flatter d'en déterminer la filiation.

§ **17.** — Or, ces images, à première vue, se divisent en deux groupes. Le premier, pour nous le plus important,

28. Darmesteter, *Essais orientaux*, 1883, p. 137.
29. Regnaud. *Comment naissent les mythes*, Paris, F. Alcan, 1897, p. 2 et sq.
30. *Année sociologique*, années 1899 et 1901.

est constitué par celles d'entre elles qui recevront, par la suite, droit de cité dans la physique. Le second est formé par les images moins vivaces, ou moins adaptées à leur objet, qui, peu à peu, se sont résorbées presque complètement. Les premières, légendaires à leur origine, se sont transformées jusqu'à devenir, pour la science, des principes d'explication utiles et féconds. Les secondes sont, jusqu'au bout de leur évolution, restées légendaires et elles n'ont apparu, dans la science, que modifiées ou altérées, jusqu'à en devenir méconnaissables. Les premières sont précisément ces images *rationnelles* dont nous avons signalé la présence jusque dans la légende elle-même. Les secondes sont les images absurdes, obscures ou inexplicables, dont le triomphe aurait eu pour conséquence de ruiner la science, ou de la rendre impossible. Nous allons assister, pendant tout le cours du VIe siècle, à une lutte entre les deux groupes de représentations. Même, la lutte dure plus longtemps. Elle se perpétue après l'œuvre de Démocrite, même après celle d'Aristote, et chaque recul de la science positive, qui se constitue peu à peu, est marqué par un épanouissement nouveau des légendes.

A la première catégorie nous rattacherons : les légendes où l'Océan, l'air, le feu, la terre, le ciel ou la lumière, enfin le chaos sont considérés comme principes cosmogoniques. Sous la deuxième catégorie nous rangerons la légende d'Éros et de la génération, les légendes des monstres et du serpent, les légendes de l'arbre, et quelques autres mythes secondaires qui reparaîtront plus tard.

I. — Cosmogonies rationnelles.

§ 18. — L'océan. — L'idée de considérer l'Océan comme le plus ancien des êtres appartient assurément aux versions les plus reculées de la légende cosmogonique. Un texte célèbre de l'Iliade y fait allusion. L'Océan est le père des dieux et des hommes, le père de toutes les choses qui nais-

sent[31]. Mais qu'est-ce que l'Océan ? ou pour employer un nom plus ancien peut-être encore, et que nous a conservé un fragment de Phérécyde, qu'est-ce qu'Ôgênos[32] ? Dans l'Iliade, il apparaît comme la *limite* de la terre[33]. C'est seulement dans la théogonie d'Hésiode, qu'il devient le père de tous les fleuves, le maître de l'élément humide. Plus anciennement, il paraît bien que l'Océan est moins un fleuve ou la mer, que la voûte même du ciel, dont la calotte circulaire borne et définit, à l'horizon, le monde terrestre[34]. Les épithètes dont son nom s'accompagne conviennent mieux, suivant la remarque de Berger, à caractériser le mouvement uniforme du ciel des fixes, qu'à définir les propriétés de la mer[35]. Au reste, il est distinct de la mer, qui paraît seulement se confondre avec lui à l'horizon. Le monde naît ainsi du ciel qui l'enveloppe et l'étreint de toutes parts.

Peu à peu, sans doute, l'Océan est devenu un dieu marin, et les eaux du ciel se sont mêlées aux eaux terrestres, qu'elles touchent aux confins du monde. Car, si de l'Océan nous voyons sortir d'abord la lumière et le soleil, l'Aurore et Hélios, la foule innombrable des dieux marins les suit bientôt, et la légende de l'Océan devient lentement une légende de la mer[36]. La transformation sera faite à l'époque

31. *Iliade*, XIV, 201, 246 : Ὠκεανὸς ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται.

32. Fg. 2. GREENFELL-HUNT, *Greek Papyr.*, sér. II, n. 11. *Clem. Strom.*, VI, 9. DIELS, *Vors.*, 508, 30 : Ὠγηνὸν καὶ τὰ Ὠγηνοῦ < δώματα... Sur ce texte, cf. DIELS, *Berl. Sitzungsb.*, 1897, p. 2 ; *Zur Pentemychos des Pherekydes*, et BERGER, *Mythische Kosmographie der Griechen*, 1904, p. 1.

33. *Iliade*, XIV, 200 : πολυφόρβου πείρατα γαίης. — *Id.*, II, 626 ; XVIII, 607 ; XXIV, 752. — Comp. *Théog.*, 215 ; et *Hymn. Orph.*, 83, 7. *Abel*, p. 100 : τέρμα φίλον γαίης ἀρχὴ πόλου.

34. Les étymologies apportent peu de lumière. Tantôt on rattache le mot Ὠκεανός au mot sémitique *chuk* [UKERT, *Geographie der Gr. und Römer*, I, 2, p. 13], tantôt on le rapproche du mot sanscrit *âçayana* [PICTET, *Origines indo-européennes*, 1859, t. I, p. 116]. Cf. BERGER, *Mythische Kosmographie der Gr.*, p. 1.

35. BERGER, *o. c.*, p. 2. Aux textes que donne BERGER, on peut ajouter : *Stésichore*, Fg. 8, *Bergk* ; *Eschyle*, Fg. 69, *Nauck*. Le texte de l'*Etymol. magnum*, que cite BERGER, p. 31, n'est pas le seul que l'on puisse invoquer. Comp. encore *Pindare*, Fg. 129, B.

36. *Iliade*, XIX, 1 ; VII, 422 ; XVIII, 240. Cf. V. SYBEL, *Mythologie der Ilias*, 1877, p. 272 et plus bas, note n° 146.

classique. Aristote, qui paraît avoir conservé vaguement le souvenir de la première conception de l'Océan, ne mentionne que la seconde, et l'Océan d'Homère est pour lui, comme celui de Thalès, la mer elle-même [37].

Sans doute, on transféra à l'Océan, devenu un dieu marin, la puissance productive de son devancier dieu céleste. Mais ce transfert devait entraîner une modification assez importante, qui fut, si l'on en croit Aristote, accomplie bien avant Thalès : on ne pouvait entendre de la même manière le rôle cosmogonique d'Ôgênos, dieu céleste, et le rôle d'Océan, dieu marin, père des eaux et des fleuves. La légende d'Ôgênos dut se mêler aux légendes de la mer, dont l'Odyssée nous fait connaître l'importance. Qu'elles soient ou non d'origine phénicienne, ces légendes de matelots et de marchands, qui décrivent le monde de la mer, ses colères et ses grâces, les monstres qui le peuplent, durent enrichir la cosmogonie d'une foule d'éléments nouveaux.

Au changement uniforme de la voûte céleste elles opposaient les changements imprévus et incessants de la mer perfide, à la fixité des constellations elles opposaient la diversité innombrable des aspects de la mer. L'Odyssée décrit tout un peuple de dieux marins, monstrueux ou terribles, épouvante du matelot. Or, tous ces dieux ont plus encore que tous les autres la faculté de se transformer, de modifier leur taille, leur couleur ou leur forme, comme la mer même qui les nourrit. La légende des métamorphoses est d'abord une légende de la mer. Le Dieu qui, dans la mythologie postérieure, symbolisera la faculté des changements imprévus est un dieu marin, le Proteus de l'Odyssée [38]. Et c'est peut-être une des raisons qui firent mettre à l'origine des choses l'être immense, indéterminé de la mer.

Plus tard l'Océan, — et cette fois il s'agit bien, semble-t-il, de l'eau, — reparaîtra dans l'astronomie de Thalès.

37. *Météorologie*, I, 9, 347ª 6. D'après Aristote, l'Océan a été appelé par les philosophes les plus anciens : τὸν κύκλῳ ῥέοντα περὶ τὴν γῆν.
38. *Odyssée*, IV, 455. Cf. plus bas, note nº *146*.



Aristote nous explique, à cette occasion, les raisons qui purent légitimer l'hypothèse de Thalès. Ces raisons, étrangères sans doute à Thalès lui-même furent à plus forte raison inconnues de ses devanciers. Nous ne connaissons point de cosmogonie ancienne qui ait mis l'eau proprement dite au nombre des principes[39]. Et le premier progrès de la spéculation rationnelle sera précisément de s'y résoudre.

§ 19. — La terre. — A côté de l'Océan, et plus anciennement peut-être encore, nous trouvons la terre. Le choix du poète ici encore n'a rien qui puisse surprendre. Non seulement l'image est toute naturelle, mais encore des légendes innombrables contribuent à la lui imposer. De tout temps la terre, à la large poitrine[40], a été considérée comme la mère et la nourricière des vivants[41]. Une légende répandue, au temps de Pausanias, dans toutes les régions de la Grèce, faisait naître de la terre même ses plus anciens habitants[42]. De très bonne heure, un des cultes les plus anciens de la Grèce avait été, par le secours d'une étymologie sans doute fantaisiste, rattaché à la terre elle-même. La Démêter, protectrice de l'orge et du blé était devenue *Gaia mêtêr* la terre, mère des hommes et des moissons[43]. La terre était

39. On pourrait penser à la théogonie qui nous a été conservée par *Damascius* (*de Principiis*, p. 387, *Abel*, *Orphica*, fg. 36, p. 158) sous le nom d'Hiéronymos, et dans laquelle l'océan et ἰλύς sont au début des choses. Mais, contrairement aux allégations de Schuster (*de veteris theogoniae orphicae origine atque indole*, 1869, p. 80 et sq.) Kern (*de Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis, etc.*, 1888) a démontré qu'il s'agit seulement d'une altération de la théogonie des Rhapsodies. Cf. plus bas, notes nos 621 et sq.

40. *Théogonie*, v. 117 : Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ. (Cf. la liste des témoignages, Rzach², p. 21-24) Cf. Nägelsbach, *Nachhomerische Theologie*, 1857, p. 117 ; Dieterich, *Nekya*, 1893, p. 102.

41. *Iliade*, VII, 446 ; *Od.*, III, 453 ; *Hymn. Homér.*, XXX : εἰς γῆν μητέρα πάντων, *Baumeister*, 78. Cf. Buchholz, *Die hom. Realien*, I, 1, p. 49². *Solon*, Fg. 36, *Bergk*⁴. *Fg. Orph. Hymn.*, *Abel*, 26 (72), 37 (78) et *saepe*. Cf. notamment la liste des épithètes de la terre, dans l'hymne 26.

42. Cf. *Pausanias* (*Frazer*), αὐτοχθόνιοι αὐτόχθονες.

43. Cf. *Euripide*, *Bacchantes*, 256 et sq. : Δημήτηρ θεὰ γῆ δ' ἐστίν [*Pausanias*, X, 5]. Cf. Frazer, *The golden Bough*, 1901, t. II, p. 170, 171. Frazer accepte l'étymologie proposée par Mannhardt, *Myth. Forschungen*, p. 292, qui rattache la forme δημήτηρ à un mot crétois δεαί = orge. Cf. *Hymn. orph.*, 40, *Abel*, 80.

aussi la gardienne des morts. Le culte des morts est à son origine un culte chtonique[44]. Il ne faut donc point s'étonner que les hymnes les plus anciens aussi bien que la théogonie elle-même accordent à la terre une place dans la légende cosmogonique.

§ 20. — Le ciel. — Sous le nom d'Ôgênos ou d'Okeanos, nous avons vu que le ciel aussi joue dès le début un rôle dans la production des choses. Il apparaît encore dans la théogonie d'Hésiode sous le nom d'Ouranos. Laissons de côté, pour le moment, l'étrange histoire de la mutilation d'Ouranos. Avant l'attentat de Kronos, Ouranos s'est uni à Gaia et de leur union est née la race des géants, Titans, Titanides, Hécatonchires, Cyclopes. Or, l'union du ciel et de la terre est remarquable. Ils s'unissent, parce que leur étendue est identique, parce que le ciel se superpose exactement à la terre[45] et parce que la terre reçoit l'eau par laquelle il la féconde[46]. La légende, ici encore, est simple, relativement rationnelle et plus d'un philosophe pourra la conserver sans y trop changer.

§ 21. — La nuit et l'air. — Avec la nuit et l'air nous touchons à un deuxième groupe de représentations cosmogoniques déjà plus complexes.

Il a fallu pour mettre la nuit au principe des choses une abstraction un peu plus développée, car nous n'apercevons la nuit que par intervalles, car il est plus difficile de la considérer comme un être distinct et défini. Pourtant le choix s'explique aisément. Car elle est l'inconnu, l'indéterminé même, et nul ne sait quelles réalités prêtes à naître elle

44. Cf. *Esch.*, *Choeph.*, v. 483, 489. — Rohde, *Psyche*², t. I, 18.

45. *Th.* 45, 106, 127, 133, 147, 159, 176, 208, 154, 421, 702, 463, 644, 891, 470. *Th.* 126 : Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑ' αὐτῇ οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι... [le texte de l'*Iliade* XVII, 243, est douteux]. — Berger, *o. c.*, p. 6.

46. *Pind*, *Ol.* I, 1. Le texte fait allusion, sans doute, à des conceptions postérieures à celle de l'âge mythique. Mais, comme le pense Berger, *die mythische Kosmographie der Griechen*, 1904, p. 6³, la représentation est fort ancienne.

peut enfermer. De plus, elle est effrayante et terrible, et le poète aime à mettre la terreur à l'origine des choses [47]. On sait que la nuit apparaît dans la cosmogonie d'Hésiode, non seulement sous le nom de nuit, mais sans doute aussi sous le nom d'Érèbe, et peut-être sous celui de Tartare [48]. Et les cosmogonies orphiques lui réserveront une place d'honneur.

L'air, à la différence de la nuit, ne figure point dans les listes d'Hésiode. Il faut aller jusqu'à l'œuvre d'Anaximène, et plus loin jusqu'aux Nuées d'Aristophane pour en trouver la mention parmi les principes cosmogoniques. Mais les témoignages ne manquent pas pour nous assurer qu'il s'agit d'une conception fort ancienne, qui n'a point été inventée, mais restaurée seulement par les compilateurs du VIe siècle et des âges postérieurs. On trouve déjà, dans les poèmes homériques, suivant la remarque de von Sybel, toute une description des propriétés de l'air, qui prépare ou annonce une cosmogonie [49]. L'air est principe de vie. L'âme qui s'exhale est identique à un souffle d'air. — Au reste, l'air, dont il sera question dans la physique grecque, est moins l'air transparent et lumineux que la nuée ou le brouillard. Dans le vocabulaire homérique, l'air est déjà

47. *Iliade*, XIV, 259-261, *Th.*, 123, 211, 213, 224, 748, 757, 107, 744, 758, 20. — La nuit est mère de Moros, de Kêr, de Thanatos, d'Hypnos et des Songes [211-212]. Cf. PRELLER, *Griech. Mythol.*, I, p. 32. — Cf. *Aratus*, 408 : αρχαίη Νύξ.

48. La nuit paraît avoir deux doublets : l'*Erèbe*, son frère (123, 125, 515, 669), et le *Tartare* (682, 721, 725, 736, 807, 822, 868). Cf. PRELLER, *Gr. Myth.*, I, 34. D'après KERN (*de Theogoniis*, p. 18), le rôle de la Nuit dans la cosmogonie ne commence vraiment qu'avec l'orphisme. La Nuit d'Hésiode n'est pas encore la mère des dieux. Cependant, v. 124, 123, elle produit non seulement Αἰθήρ et Ἡμέρα, mais toute une série de monstres. Cf. A. MEYER, *de compositione theogoniae Hesiodeae*, *Berl.*, 1887, p. 3.

49. L'air et la nuée sont identiques dans les textes d'Homère. Cf. GEHRING, *Index homericus*, 18b ; *Odys.*, VIII, 1. ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμέναι. VII, 15 : ἀμφί δ'Ἀθήνη πολλὴν ἠέρα χεῦε φίλα φρονέουσ' Ὀδυσῆι ; *ibid.*, XI, 15 ; XIII, 189 (Cf. V. SYBEL, *Mythologie der Ilias*, p. 299). — Comp. aussi PINDARE [*B. Schrœder*], *Ol.*, VII, 67 ; *Isth.*, III, 84 [Cf BOECKH, *Pindar*, 707 *a*] ; *Aristoph. Ran.*, 100, 311, 892 ; *Nub.*, 252, 265, 278, 568, 627 : μὰ τὴν ἀναπνοὴν μὰ τὸ χαός, μὰ τὸν ἀέρα. BURNET, *Early Greek philosophy*, 1892, admet que l'*air*, dans l'Iliade, est toujours identique au brouillard ; on le sent et on le touche [Comp. ἄω = souffler].

distingué en deux espèces [50]. Il n'apparaît que lorsqu'il se condense et s'épaissit sous la forme de nuages. Nuages, brouillard, fumée, telle est la véritable nature de l'air. Devenu lumineux, et pénétré par les rayons du soleil, il est plus proche du feu. De l'air-brouillard seul, on pourra dire qu'il est principe des choses. Le dessin fugitif des nuages, les architectures fantastiques, qui s'y bâtissent et s'y détruisent, représentent assez bien l'universel changement.

Les partisans de l'influence orientale, et de l'unité des mythes cosmogoniques ont essayé d'établir, à l'exemple du Socrate d'Aristophane, que la Nuée renferme tous les principes cosmogoniques. La pluie et le vent, disent-ils, sortent des nuées. Le feu des éclairs les illumine. Elles dessinent dans le ciel tantôt un œuf d'or, tantôt un arbre immense. Enfin, la Nuée n'est-elle pas identique, en son indétermination changeante, au chaos lui-même [51] ? L'hypothèse, présentée, dans un article célèbre, par J. Darmesteter, est valable peut-être pour l'Inde. On n'aperçoit point de raisons de l'appliquer en Grèce. A la vérité, elle paraît trop simple, trop générale, et garde beaucoup de la naïveté des explications solaires. Sans doute, il y a dans la nuée, l'eau, le feu, l'air, la lumière. Mais l'attention des hommes va aussi bien à l'eau de l'Océan ou des fleuves, au feu terrestre ou souterrain, au soleil, mangeur des nuées.

Enfin, cette forme de la légende cosmogonique n'apparaît guère avant Anaximène, si, comme nous allons essayer de le montrer, le chaos d'Hésiode est quelque chose à la fois de plus complexe et de moins précis.

§ 22. — LE FEU ET LA LUMIÈRE. — On ne trouve guère de fragments cosmogoniques, dans lesquels, au début des

50. L'Iliade distingue très nettement l'air, obscurci le plus souvent par la nuée, de l'éther [= le ciel, ou plus exactement l'air lumineux]. *Iliade*, V, 770, 771, 776, 864 ; XIII, 837 ; II, 412 ; IV, 166, XIV, 286 ; XV, 610. Cf. V. SYBEL, *o. c.*, p. 253.

51 James DARMESTETER, *Essais orientaux*, 1883, p. 137n, 141 : « Autant la nuée ténébreuse contient d'éléments..., autant elle produira de formules cosmogoniques ».



choses, apparaisse le feu. Sans doute, il convient de distinguer du feu obscur du monde souterrain le feu lumineux du ciel. Le premier détruit et brûle tout ce qu'il touche ; le second seul est principe de vie [52]. On a interprété souvent la cosmogonie tout entière comme un développement de la légende solaire. La « lutte permanente des ténèbres contre la lumière [53] » est un épisode essentiel de la plupart des mythologies [54]. Or, précisément, il semble, dans la cosmogonie, que le paysage d'une forme à une autre forme soit le paysage d'un degré de clarté à un autre degré. La lutte par laquelle s'y établissent les dieux actuels ressemble à la lutte par laquelle le dieu lumineux fonde son empire contre les nuages obscurs qui l'enveloppent. Mais la lumière ne saurait être appelée un principe cosmogonique ; car elle apparaît non au début des choses, mais au terme de leur évolution, car Zeus, comme Indra, est un des derniers venus sur l'Olympe [55]. Il ne paraît donc pas que le « mythe solaire » ait poussé dans la cosmogonie proprement dite des développements bien considérables. Il interviendra seulement lorsqu'il faudra régler l'ordre des générations.

§ 23. — Eau, air, nuée, feu, nuit, voilà les images phy-

52. L'Iliade distingue le feu de Zeus, l'éclair (I, 419 ; II, 478, 781 ; XIV, 414, 417 ; XV, 117) et le feu d'Héphaistos [φλὸξ Ἡφαίστοιο : *Iliade*, IX, 468 ; XVII, 88 ; XVIII, 33]. Dans la partie la plus récente de l'Odyssée apparaît pour la première fois le fleuve de feu du pays des morts (Πυριφλεγέθων). Cf. Ettig, *Acheruntica*, 1891, p. 31 ; Dieterich, *Abraxas*, 1891, p. 35 ; *Nekya*, 1893, p. 196 et 207.

53. Darmesteter, *Essais orientaux*, 1883, p. 137.

54. L'histoire d'Hérodote mentionne des cultes solaires, dans tout le monde antique [II, 3, 7-9, 59, 63, 73 ; III-IV, 184, 188 ; I, 54, 131, 212]. Il n'y a pas de dieu grec qui n'ait eu à un moment les attributs d'un dieu solaire ; entre autres : Zeus (Usener, *Goetternamen*, 1896, p. 177, 190 et *saepe*), Apollon (Cf. Lobeck, *Aglaophamos*, 1829, p. 79), Aphrodite (Cf. Roscher, *die Grundbedeutung der Aphrodite und Athena*, à la suite de *Nectar und Ambrosia*, 1883), Artemis, plus tard Dionysos, ont été considérés comme des dieux solaires Comp. Dieterich, *Abraxas*, 1891, p. 54-55.

55. Cf. Gomperz, *Gr. Denker*, t. I, 1893, p. 29. On peut citer le combat d'Agni ou d'Indra contre les ennemis de la lumière (le serpent Ahi). Cf. Oldenberg, *Religion du Véda* (trad. Henry), 1903, p. 40 et sq. — Zeus est appelé : νεφεληγερέτα, κελαινεφής (*Il.*, I, 511, 517, 397 ; II, 412 ; *Odyss.*, I, 63).

siques que le raisonnement le plus sommaire pouvait imposer. Il en est une autre, aussi ancienne, sans doute, et qui peut servir de transition entre la cosmogonie rationnelle et la pure légende. Nous la trouvons de bonne heure dans l'Inde et dans la Perse. En Grèce, elle est mentionnée pour la première fois dans un vers d'Aristophane, où l'on s'est plu à reconnaître une parodie de la cosmogonie orphique. Au début était un œuf immense dont le monde est sorti. Et cet œuf a été produit par la nuit [56]. Il s'agit bien là sans doute d'une conception antérieure à la poésie orphique du VIe siècle. Malheureusement nous ne pouvons songer à rétablir dans sa pureté la légende à laquelle elle se rattache. Elle figurera plus tard dans l'histoire fantastique du dieu Phanès le lumineux. Et comme cette histoire, nous le verrons, est postérieure, sans doute, au moins dans ses détails, à l'œuvre même d'Aristophane, on s'est demandé parfois s'il ne s'agit pas d'une invention du comique, retrouvant ainsi, par un don singulier de divination, une des images les plus fréquentes de tous les mythes cosmogoniques. Il est plus naturel de penser qu'il l'a trouvée telle quelle chez quelque contemporain, qu'à peine il l'a déformée, et qu'en ce vers unique, survit la seule trace ancienne d'un mythe universellement répandu [57].

Avec cette image un caractère essentiel de la cosmogonie se dégage nettement. Mieux qu'aucun autre, ce mythe résume l'esprit de toutes les légendes que nous avons décrites. Le monde n'est point né d'un seul coup : il s'est

56. Le seul texte ancien relatif à l'œuf cosmique est le vers 695 des *Oiseaux* : τίκτει πρώτιστον ὑπηνέμιον Νὺξ ἡ μελανόπτερος ᾠόν. Les autres indications (Cf. surtout *Plut. Symp.*, II, 3, 10-12, imité par *Macrobe*, *Saturn.*, VII, 16, 8) sont récentes. Comp. LOBECK, *Aglaophamos*, 1837, p. 476 ; WELCKER, *Gr. Goetterlehre*, I, 1857, p. 195 ; DARMESTETER, *o. c.*, p. 141 ; GOMPERZ, *Gr. Denker*, I, p. 76 ; ZELLER, I⁵, p. 91². Mais, comme le montre KERN (*de Theogoniis*, 1888, p. 12), on peut trouver dans les auteurs anciens une série de légendes où l'œuf joue un rôle (Cf. *Scol. Il.*, 783 ; *Ibyc.*, Fg. 16 *Bergck* ; *Scol. in Lycophr.*, 211, *Kinkel*, p. 85, 26). Pour l'œuf d'où sort Phanès, cf. plus bas. La légende cosmogonique de l'œuf du monde a pu subir l'influence des légendes théogoniques (comme celle des Dioscures) dans lesquelles un Dieu naît d'un œuf.

57. Comp. *Orphica*, *Abel*, n° 37, p. 160 ; 38, p. 161.



développé, traversant dans son évolution les mêmes phases que celles par où passent les êtres vivants. Comme eux, il a eu un germe; comme eux il évolue vers une forme parfaite, dont le germe enfermait seulement l'embryon.

Ici encore on s'est plu à retrouver le souvenir d'un mythe solaire dont la légende védique de l'œuf d'or nous offre l'exemple le plus célèbre. Mais, quelle qu'ait pu être à l'origine la signification du mythe, l'image qu'il impose, sous sa forme classique, en Grèce, est l'image du développement de la vie, évoluant du germe à la forme achevée, dans l'univers comme dans l'homme.

§ **24.** — Le chaos. — Les mêmes caractères vont nous apparaître dans le mythe du chaos. Que signifie ce mot qui se rencontre seulement quatre fois dans l'œuvre d'Hésiode, sans aucune explication capable de nous en faire deviner le sens[58] ? Innombrables sont les commentaires et les gloses qu'il a suggérées aux anciens et aux modernes ; plus nombreuses encore les étymologies auxquelles, en désespoir de cause, on s'est efforcé, pour le comprendre, de le rattacher. Le chaos est-il une sorte de feu[59] ? Est-ce une masse confuse de vapeurs et de nuées[60], ou bien encore le flot énorme des eaux célestes[61] ? Est-ce la nuit qu'illumine

58. 116 : Ἦτοι μὲν πρώτιστα χάος γένετ'... 123 : ἐκ χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο... 700 : καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν χάος... 814 : πέρην χάεος ζοφεροῖο... Les deux derniers vers que Flach [*das System der hesiodischen Theogonie*, 1874, p. 122] considérait comme douteux sont maintenus par Rzach, éd. 2, 1902 (Cf. les témoignages dans Rzach). Comp. *Aristoph.*, *Oiseaux*, 693, χάος ἦν καὶ Νὺξ Ἔρεβός τε μέλαν πρῶτον, καὶ Τάρταρος εὐρύς.

59. On trouve souvent, appliqué au chaos, le terme χάσμα. Cf. *Proclus in Tim.*, I, 54 D et sq. ; *Syrianus in Metaph.*, I, 859 B, *Usener* ; *Simplicius, Phys.*, 528, 13 *Diels*. La formule χάσμα πελώριον est fréquemment appliquée au Chaos dans les textes orphiques de basse époque. Cf. Abel, Fg., 52, p. 171. Comp. Lobeck, *Aglaophamos*, p 473, 475 ; Gruppe, *Gr. Kulten und Mythen*, I, p. 776 ; et Dieterich, *Abraxas*, p. 35, sur l'hymne à Artémis, du pap. de Paris, V, 2534, χάσμα φαεινόν. On suppose alors que le mot χάσμα venant de καίειν signifie une masse de matières brûlées.

60. La première formule de cette explication se trouve dans les *Nuées* d'Aristophane, v. 424 et 627 (Comp. *Euripide*, Fg. 448, *Nauck*.) Cf. Darmesteter, *Essais orientaux*, 1883, p 141 ; Dümmler, *Akademika*, 1889, p. 143 ; W. Nestlé. *Untersuchungen u. d. phil. Quellen des Euripides* (*Philolog. Supp. bd.*, VIII, p. 588).

61. L'étymologie est alors χέειν et χύσις. Cf. *Cornutus*, XVII, 174, *Osann*,

l'orage [62] ? L'ingéniosité des interprètes stoïciens et alexandrins a su justifier par des étymologies appropriées chacune de ces explications. Le mot venait de χύσις, ou de χωρεῖν, de χανδάνειν, ou de χάσμα [63] ; et chacune de ces origines impliquait une opinion sur la nature du chaos. Les modernes, sans renoncer à un jeu que les travaux les plus récents, dans ce cas particulier, démontrent extraordinairement difficile, ont essayé, par la méthode comparative, d'obtenir des résultats plus positifs et surtout plus sûrs. Les termes de comparaison ne manquent pas. Le chaos peut être analogue à la masse des eaux tourbillonnantes qui apparaît, semble-t-il, dans l'épopée babylonienne. On peut le comparer à la masse des nuées, dans le Rig-Veda. On peut penser au Ginungâ Gâp de la mythologie scandinave [64]. Malheureusement, les images auxquelles on compare la représentation du chaos ne sont ni plus claires ni mieux connues. Une hypothèse est illustrée seulement par d'autres hypothèses. Une opinion, qui paraît admise par la plupart des auteurs récents, représente le chaos comme identique à un abîme béant, ou, suivant l'expression de quelques-uns d'entre eux, à un espace vide. Après nous avoir assuré que tel est le Ginungâ-Gâp de la cosmologie scandinave, on a recours, à l'exemple des anciens, aux ressources de l'étymologie [65].

p. 85. [Les indications données par FLACH, *Glossen und Skolien, zur, Hes. theog.*, 1876, p. 38, sont inexactes.] Si le rapprochement avec la cosmogonie babylonienne (cf. note 64) est justifié, le chaos serait à l'origine, sans doute, un dieu marin, comme *mummû Tiamât* mère avec l'océan *apsû* de tous les dieux.

62. *Cornutus*, ibid.

63. On rattache χάος aux étymologies χανδάνειν ou χαδέειν = ὅ ἐστι χωρεῖν [*scol.* sur le v. 116 et sur PLATON, *Timée*, 77 D].

64. GRUPPE, *Gr. Kulten und Mythen*, 1887, I, p. 340, rapproche le chaos de la « forme primitive » *Tiamât* de la cosmogonie babylonienne. Mais la traduction de la table I de l'épopée *Inûma Ilis* est très douteuse. [Cf. JENSEN, *Mythen und Epen, Keilinschriftliche Bibliothek*, VI, 1.] Le terme *mummû* qui est appliqué à *Tiamât* n'a pas de traduction sûre. Cf. JENSEN, *l. c.*, p. 302. — Le rapprochement avec le *Ginungâ Gâp* est fait par H. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, éd. de 1835, p. 525, et PRELLER, *Gr. Mythologie*, I, p. 33. Il est devenu classique.

65. L'étymologie est alors χαίνειν (bâiller, être béant). PRELLER, *l. c.* « *der gähnende Raum ; Kluft der Klüfte, etc.* » Comp. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel*, trad. fr., 1904, p. 515. DECHARME, *Critique des trad. religieuses*, 1904, p. 9, critique, d'une manière décisive, cette explication, qui tire son autorité d'un texte d'Aristote [*Phys.*, IV, 1, 208b, 32. Comp. *Sext. Emp.*, 478, 17 et

Méthode incertaine, peu scientifique et qui attribue arbitrairement à la plus antique poésie, une représentation de l'espace, que, jusqu'à Leucippe, la science grecque ignorera. Méthode inexacte, sans doute, dans ses résultats trop précis pour être vraisemblables.

La brièveté des textes et l'incertitude des explications anciennes suffisent à nous démontrer que ni l'auteur de la théogonie, ni ses successeurs ou interprètes anciens n'étaient capables de mettre sous le mot « chaos » un sens déterminé ou uniforme. Il n'évoquait sans doute pour eux aucune image distincte, aucune représentation aux contours nets, au dessin arrêté. Ne pouvons-nous donc nous en faire aucune idée? Contradictoires dans le détail des caractères positifs, les interprétations anciennes s'accordent cependant à proclamer le chaos, indéterminé, confus et immense. A vrai dire, on n'en connaît que les caractères négatifs. C'est qu'aucune notion claire ne correspond au mot nouveau qui vient d'apparaître. C'est que, par nature et par essence, le chaos est ce qu'on ne peut point définir ni enfermer, emprisonner dans la rigueur des mots. Car, il n'est rien de déterminé. Il n'est concevable que par l'opposition qui le distingue de tous les êtres, ses descendants. Il n'est ni la nuit, ni la nuée, ni l'air, ni l'eau, ni aucun des dieux, ou plutôt il est, en puissance, tout cela. Il n'a aucune forme. Il n'est rien de saisissable ni de visible. Ainsi, en une même image infiniment confuse, le poète rassemble tout ce qu'il y a dans les choses de mouvant, d'indéterminé, d'informe. De toutes les anciennes images, il ne garde que les propriétés communes.

Mais par là même, l'image est tout près déjà de devenir un concept. Une abstraction déjà passablement profonde a été réalisée. Le poète, entre les attributs du principe a fait

Philon, de incor. mundi, 5, 6. *Cumont*]. — Sur l'étymologie du terme χάος. Cf. Meyer, *Handbuch der Griech. Etymologie*, 1901, III, 278, qui rattache le mot au verbe χᾶν, s'ouvrir (par analogie avec φᾶν, d'où viendrait φάος). Des indications sur le sens primitif du mot se trouvent dans *Eurip.*, Fg. 448,3, *Ibyc.*, Fg. 28 ; *Bacchyl.*, Fg. 47 ; *Aristophane*, Nuées, 424, 627 ; *Oiseaux*, 693, 698 ; *Plut. mor.*, 953[a] ; [*Platon*], *Axioch.*, 371[c].

un choix, où se traduit la préoccupation plus ou moins consciente de faciliter et d'expliquer le développement de sa postérité. « L'indéterminé et le confus précèdent, dans l'ordre des temps, les réalités distinctes. » Cette formule exprime le travail implicite de raisonnement et d'abstraction, qui dût présider à l'élaboration de la légende du chaos.

Avec la notion du chaos, la cosmogonie légendaire est tout près de la science rationnelle. Il suffira de remplacer le mot χάος par le terme moins poétique d'ἄπειρον, pour que la généalogie mythique puisse se transposer en une physique. Pour que le matériel de la science soit complet, il restera seulement à élaborer encore, pour les adapter à la recherche des physiciens, les notions du corps et de la psyché ; il conviendra de préciser les images des métamorphoses et de l'ordre des métamorphoses ; il faudra dégager avec plus de netteté le sens des mots qui désignent des réalités physiques.

Mais avant d'examiner comment ce travail, qui a été commencé avant l'œuvre d'Hésiode, s'est terminé vers le début du VIe siècle, il convient d'étudier l'ensemble des légendes cosmogoniques secondaires, dont la science, de bonne heure, a dû se purifier.

II. — Cosmogonies fantastiques.

§ 25. — Rien de plus simple ni de plus logique, en apparence, que tout le développement qui précède. Une sorte d'instinct a porté les Grecs à choisir entre les images cosmogoniques possibles, celles qui, pour la raison, fournissaient la construction la plus satisfaisante. Mais, d'abord, la pénurie des textes nous a obligés à un travail de reconstitution, forcément, en grande partie, assez artificiel. Et d'autre part, les images primitives ne contenaient pas seulement des éléments intelligibles et rationnels. Sans doute, elles n'étaient point, en principe, absurdes. L'imagination, en les créant, obéissait aux lois implicites de la raison. Pourtant, les règles logiques, qui, des profondeurs de l'incon-



scient, en réglaient l'évolution, durent souffrir de nombreuses exceptions. Des fantaisies inexplicables de folie ou de rêve, des souvenirs confus d'émotions ou de cauchemars séculaires, des déformations et des associations verbales de toute sorte sont intervenus, sans doute, pour en troubler le cours. Il ne s'agit pas ici seulement de croyances mystiques où il semble qu'à chaque instant viennent se fixer les images absurdes que la science rejette. Nous verrons que, même en lisant l'œuvre des philosophes, on se trouve arrêté, sans cesse, par une foule d'éléments impénétrables à la saine logique. On devine confusément, chez Platon et chez Aristote lui-même, tout un trésor caché de représentations et d'associations inconscientes, que notre pensée et notre imagination modernes se refusent à accueillir.

On ne saurait, précisément parce qu'il échappe aux lois de la détermination logique, songer à reconstituer et à systématiser dans le détail tout ce développement. A peine en peut-on, de temps à autre, apercevoir confusément quelque fragment. La mythologie stoïcienne et alexandrine, les compilations des doxographes et des scoliastes sont pleines de ces images bizarres sur l'authenticité, et, à plus forte raison, sur l'ancienneté desquelles il est impossible à peu près de se prononcer, sans de trop grands risques d'erreur. Sont-elles anciennes vraiment, y peut-on retrouver comme un souvenir persistant et confus de représentations primitives antérieures même aux conceptions logiques? N'y faut-il voir, au contraire que des fantaisies de faussaires ingénieux, soucieux avant tout d'étonner et d'amuser? Les deux thèses ont trouvé d'ardents défenseurs. La seconde tire, il faut l'avouer, une force singulière de l'absence à peu près complète de toute allusion précise, chez les auteurs anciens et pendant toute la durée de l'âge classique, jusqu'au temps d'Aristote. Elle a pour elle, parmi les interprètes modernes, les autorités de Lobeck[66], de Zeller, de Rohde et, avec des

66. Cf. Lobeck, *Aglaophamos*, 1837, p. 255, 257, 304. O. Kern, *de Orphie Epimenidis Pherecydis theogoniis quaestiones criticae*, 1888 [cf. Diels, *Archiv*, II, 656]. Susemihl, *de theogoniae orphicae forma antiquissima disputatio, Greifswald*,

réserves, de Diels. Mais la première thèse peut invoquer, outre le témoignage à peu près unanime de l'érudition antique, dont on a peut-être un peu trop déprécié la valeur, une foule d'allusions plus ou moins obscures chez les auteurs mêmes de l'époque classique, chez Aristophane surtout et chez Platon. Les mythes platoniciens sont enrichis et embellis, sans nul doute, par la fantaisie ailée du narrateur. Mais qui oserait affirmer qu'ils sont entièrement nouveaux et inconnus, lorsque les fragments d'Anaximandre, de Pindare, d'Héraclite ou d'Empédocle contiennent tant de détails mystérieux et légendaires ? Qui oserait en nier la valeur historique lorsque les fragments authentiques de Phérécyde nous font entrevoir toute une série de représentations inconnues d'Hésiode, lorsque les textes des poètes tragiques et comiques sont pleins d'allusions à des légendes nouvelles, lorsqu'enfin l'œuvre d'Hésiode elle-même, à côté des éléments rationnels que nous avons relevés, contient tant de détails d'une barbarie singulière ? Et l'on s'explique les efforts de Gruppe, de Teichmüller, de Schuster, de Gomperz[67] et de tant d'autres, pour garder une place, à côté des légendes classiques, à toutes ces conceptions étranges auxquelles, au surplus, il n'est point difficile de découvrir, dans les religions orientales, des analogies instructives.

1890. O. Gruppe, *die rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Literatur (Zeits. für cl. Phil. suppl. Bd* XVII, 689-747. Leipzig, 1890). Dümmler, *Zur orphischen Kosmologie, Archiv*, VII, 147 ; Diels, *Archiv*, II, 91. Dieterich, *Nekya*, 1893, p. 74. Cf. Zeller, I[5], 1, 97.

67. Gruppe a émis successivement plusieurs hypothèses différentes. En 1887 [*Gr. Kulten und Mythen*, t. I, p. 651 et sq.], il considère que la plupart des légendes qui formeront l'orphisme sont bien antérieures au VIe siècle. Diels [*Archiv*, II, 89-90] a montré ce que cette théorie de Gruppe, sans parler des analogies qu'elle découvre entre la cosmogonie grecque et les cosmogonies phéniciennes (?) ou de son interprétation de la Διός ἀπάτη de l'Iliade, a de fantaisiste. En 1890 [*die Rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orph. Literatur. Zeitsch. f. Philol. Suppl.*, XVII, p. 689 et sq.] Gruppe a fait quelques réserves. Une thèse plus radicale encore avait été soutenue par Schuster [*De veteris Orphicae theogoniae indole atque origine, etc.* Leipzig, 1869, p. 78-80] qui place au VIIIe siècle les cosmogonies orphiques. Cf. Gomperz, *Gr. Denker*, I, p. 65-71 ; Abel, *Orphica*, p. 165 et Kern, *o. c.*, n° 66, p. 80 et sq. En sens inverse, Tannery [*Sur la première théogonie orphique. Archiv*, XI, 12, 16] rejette jusqu'au IVe et même jusqu'au IIIe siècle, les cosmogonies orphiques.

N'est-il pas vrai aussi que des croyances religieuses très importantes ont pu survivre sans laisser dans la littérature de traces appréciables, et si l'œuvre d'Hésiode avait péri, que pourrions-nous dire avec certitude de toute la cosmogonie ancienne ?

Ces considérations doivent nous incliner vers une solution moins radicale. Il a dû exister au temps même d'Hésiode, et pendant tout le VIIe siècle, un large trésor de légendes mal fixées auxquelles, pour la première fois, à l'époque de Pisistrate, on s'efforcera de donner une forme définitive. Les légendes exclues de la science par la prudence des premiers physiciens n'ont pas laissé pourtant, en diverses occasions, de s'y infiltrer. Mais elles étaient flottantes, indécises, elles prêtaient par leur structure même à toutes les falsifications et à toutes les impostures. Essayons cependant d'en relever les traces principales.

Une distinction préalable est nécessaire.

§ **26**. — En effet, ces images se divisent en deux groupes. Les unes sont relativement récentes, et, sans doute, elles ne sont pas proprement grecques. Elles se développeront seulement vers le VIe siècle, dans toutes ces associations religieuses exotiques, thiases, éranes ou orgéons, qui, après les guerres médiques, introduisent en Grèce les cultes des divinités étrangères. Foucart, Rohde et Frazer ont bien mis en lumière les caractères de ces cultes dissidents, dont l'influence modifie et altère le courant de la pensée grecque. Les légendes de Dionysos, de Sabazios, d'Attis ou d'Adonis, plus tard de Iakinthos et d'Osiris sont venues de Phrygie, de Thrace, de Crète ou d'Égypte, de toutes les régions où la culture grecque se transforme par son contact prolongé avec les cultures étrangères [68].

68. Sur les religions étrangères à Athènes, cf. P. FOUCART, *Les associations religieuses chez les Grecs*, 1873, p. 55 et sq. — ROHDE, *Psyche*, II², 1899, p. 8 et sq. — CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel*, trad. fr., 1904, p. 533. — Sur chacun des différents cultes, on trouvera des indications dans FRAZER, *Golden Bough.*, 1902, II, p. 110 et sq. ; pour les cultes particuliers, cf. plus bas, notes *149-150*.

Mais, avant même cette invasion, on trouve dans la Grèce propre des légendes dont l'esprit est différent de celui des mythes que nous avons étudiés. Légendes épouvantables ou obscènes qui font penser aux mythes d'Orient. Quelques-unes d'entre elles méritent de nous arrêter un instant.

Telle est d'abord l'histoire de la mutilation d'Ouranos par Chronos, dans la théogonie d'Hésiode [69]. La fécondité infinie du couple Ouranos et Gaia est détruite par Chronos, dont la *harpè* tranche les parties viriles d'Ouranos. Du phallos va naître Aphrodite. Et le sang du dieu, coulant sur la terre, va en faire surgir les Érinyes, les géants et les nymphes Mélies. Nous reviendrons plus loin sur le rôle du sang, matière féconde par excellence. Mais nous apercevons dans ce mythe l'importance naturelle, attribuée par la légende aux organes sexuels, dans l'acte de la production des êtres. Nous y trouvons une des premières traces de ces représentations phalliques, dont le rôle sera si grand, comme l'a récemment montré Nillsson, dans les cultes dionysiaques [70]. Les autres conclusions que l'on tire parfois du texte d'Hésiode sont assez hasardeuses.

Gruppe et plus récemment Decharme prétendent découvrir dans cette légende un symbole instructif. A la force génératrice indéfinie et indéterminée d'Ouranos succèdera désormais la génération régulière des espèces, à laquelle préside l'Aphrodite Urania, la déesse de l'ordre du devenir [71]. Il n'est point sûr que l'Aphrodite d'Hésiode soit identique à l'Aphrodite de Parménide, et mieux vaut nous en tenir aux conclusions que suggère l'examen direct du mythe. En tous cas, nous retrouverons des légendes analogues au temps d'Eupolis, peut-être chez Eschyle, dans les cultes

69. *Th.*, v, 160 et sq., 178; cf. Decharme, *Critique des tr. religieuses*, 1904, p. 13 et sq.

70. Martin P. N. Nillson, *Studia de Dionysiis atticis*, *Lundae*, 1900, p. 92 à 102, qui met en lumière l'importance des phallophories dans les Dionysia champêtres. Comp. Rohde, *Psyche*, II², 11 et sq. [Cf. *Apollonios de Rhodes. Argonaut.*, IV, 986, 991, 992 (cf scolies sur ces vers) et de la Ville de Mirmont, *Apollonios et Virgile*, 1894, p. 28 et sq.]

71. Cf. Decharme, *o. c.*, p. 13.

d'Attis et de Sabazios, et plus tard encore dans les cosmogonies orphiques[72].

§ 27. — Tel est encore l'Eros cosmogonique des vers 120 à 123 de la théogonie. Ce dieu « le plus beau d'entre les immortels » apparaît dans la *Théogonie*, dépourvu de tout caractère précis[73]. Le commentaire d'Aristote nous fait penser qu'il s'agit d'un symbole, de la force qui unit les êtres, et les rend féconds. La cosmogonie phénicienne à laquelle Gruppe compare le récit d'Hésiode est sans doute apocryphe. Mais désormais Eros figure en bonne place dans la cosmogonie. Et c'est sans doute aux vers d'Hésiode que pensait Empédocle quand il imagina, pour unir ses éléments, l'amitié.

§ 28. — Tels sont surtout les monstres. La « matière » ou ce qui en sera l'équivalent sera, depuis Platon, le principe de la production des monstres. Ces monstres sont nombreux dans la mythologie grecque et l'Odyssée déjà nous en offrait une riche collection. Dans la théogonie d'Hésiode, ils pullulent. Ce sont, presque tous, des fils de la terre. Un fragment de Solon nous représente la terre comme la mère des grands dieux olympiques[74]. Mais elle est surtout la mère des monstres[75]. Son union avec Tartaros a produit Typhoeus. Son union avec Pontos a produit Thaumas[76], Phorkys, Kêto, Eurybia, d'où naîtront les Harpyes, les Gorgones et les Chimères. Enfin de son union

72. Eupolis avait ridiculisé le culte de la déesse Thrace Cotytto dans les Βάπται. Le fg. 2 d'Eschyle fait allusion au même culte. Quant au culte de Dionysos, il est déjà indiqué par *Hérodote* (IV, 79) et décrit par *Eschyle* (fg. 2. Comp. *Strabon*, X, III, 16, 470, 471). Sur tout ce développement, cf. FOUCART, *o. c.*, p. 57, 58 et ROHDE, II², 8-9.

73. *Th.*, v. 120 : ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι [cf. *Parmén.*, Fg. 13, *Diels*, et *Sappho*, Fg. 40, 1]. Sur le caractère de l'Eros cosmogonique, cf. SCHOEMANN, *de Cupidine cosmogonico*, 1842, p. 14, 15, et *Op. Academ.*, 1871, p. 66 ; O. KERN, *Zu Parmenides*, *Archiv*, III, 174 ; Comp. *Aristote*, *Mét.*, I, 984ᵇ, 29.

74. Μήτηρ μεγίστη δαιμονίων Ὀλυμπίων. *Sol.*, Fg. 36. *Bergk*.

75. *Th.*, 306, 821, 869.

76. *Th.*, 237.

avec Ouranos, sont sortis les Titans[77] et surtout les plus terribles d'entre eux Chronos et Rhéa. On démêlera difficilement le caractère de chacune de ces légendes, dont la poésie ultérieure nous offrira d'innombrables variantes. De tous ces monstres nous ne connaissons guère que le nom. A peine, si une épithète, de temps à autre, nous indique l'attribut principal de quelqu'un d'entre eux. Par exemple, on a longuement discuté sur la nature des Titans. Une interprétation, classique déjà parmi les stoïciens, y découvre les forces brutales de la nature, que domptera, par la suite, l'empire des formes[78]. C'est ainsi également, que la physique d'Aristote comprend l'anormal et le monstrueux. Sans doute, l'interprétation est trop simple. Les légendes des monstres sont de provenances diverses. Hésiode recueille et conserve des traditions locales nombreuses, et les récits de Pausanias nous apprennent que chaque région de la Grèce avait ses monstres particuliers et illustres. Plus intéressante est la conception qui fait des monstres des créations provisoires, destinées, sans exception, à disparaître dans la suite des temps. D'emblée, les poètes grecs éliminent les monstres de l'univers visible. Ils les rejettent dans le domaine des morts, ou les condamnent à périr sous les coups des dieux immortels. Seules, les formes simples et claires sont propres à survivre et à se maintenir. Des dieux les plus anciens monstrueux, compliqués et difformes, aux dieux définitifs, il a progrès dans l'ordre, la simplicité et la beauté[79]. Les physiciens retiendront cette idée pour en faire l'application au monde visible.

77. *Th.*, 207, 697 : Τιτῆνας χθονίους.

78. Cf. Flach, *Glossen und Scolien der hesiod. Theog.*, 1876, p. 42, 49 (dont l'exposé très confus mélange au hasard toutes les interprétations stoïciennes). H. v. Arnim, *Fragmenta stoïcorum veterum*, t. III. *Chr. Fragmenta Physica*, 1902. — Preller, *Gr. Mythol.*, I, p. 37, 39. — Chantepie de la Saussaye, *Manuel*, trad. fr., 1904, p. 516 : « Ce mythe contient sans doute, ce qui est à peine indiqué chez Homère, l'opposition entre les anciens dieux et les nouveaux : les premiers incarnant les forces brutales de la nature, et les seconds l'harmonie spirituelle. »

79. Dans la Théogonie d'Hésiode, les monstres sont généralement assez indéterminés. La Chimère, Cerbère (v 319-321) sont décrits cependant, ainsi

Toutes ces légendes obscènes ou terribles ne laissent point, semble-il, de traces bien importantes. Mais leur présence dans la théogonie d'Hésiode suffit à donner à tout l'œuvre, comme à tel épisode de l'Odyssée, un caractère mystérieux, et nous pensons malgré nous aux légendes analogues, identiques parfois dans le détail, qui à la même époque ou un peu plus tôt se sont épanouies sur le plateau de l'Iran. Il est remarquable seulement que la tradition classique de la Grèce les ait recueillies pour les éliminer aussitôt.

§ 29. — On peut rattacher au même groupe le mythe du serpent. Ce n'est pas seulement en Perse, dans l'Inde, et peut-être en Égypte que les serpents tiennent une place dans la cosmogonie [80]. Tout un épisode de la théogonie d'Hésiode raconte la lutte des dieux contre le serpent Typhoeus. Il n'est point de héros légendaire dont la vigueur ne se soit exercée à vaincre des dragons. Le Zeus de Phérécyde a combattu l'armée du serpent Ophioneus [81]. D'autre part, presque partout en Grèce, le serpent joue un rôle dans les mythes telluriques. On sait la place qu'il tient, au moins à partir du ve siècle, dans le culte de l'Apollon delphien [82].

Ici encore l'interprétation directe est à peu près impossible. Que signifiait originairement la légende du ser-

que le serpent ἔχιδνα, v. 295. Cf. MEYER, *Giganten und Titanen*, p. 274, 275, et KERN, *de Theogoniis*, p. 30 et sq.

80. En Égypte, Horus combat le serpent Abut-Unti ou Apep. [Cf. WIEDEMANN, *Religion der alten Aegypter*, 1890, p. 41 et sq.] Même représentation en Perse, *Inuma Ilis*, tables I et III. JENSEN, *Keilinsch. Bibl.*, VI. *Mythen und Epen.*, I, p. 6. — Pour la Grèce, cf. ROHDE, *Psyche*, I², 133¹. Tous les génies chtoniques prennent la forme de serpents (Ex. *Trophonios*, *Asclepios*). Cf. *Psyche*, I, 2, 142³, 196², 244, 254², 273¹, et DIETERICH, *Abraxas*, 1891, p. 114.

81. *Th.*, 869. [Cf. *Iliade*, II, 783], 304. — Pour Phérécyde, *Cels. ap. Orig.*, VI, 42 ; II, III, 13, K. [DIELS, *Vors*, 1903, 508, 43] ; *Philon de Byblos ap.*, *Euseb.*, P. E., I, 10, 50 [*Vors*, 509, 5]. Comp. *Apollon.*, I, 503 ; *Max. Tyr.*, X, 174, R.

82. Cf. A. P. OPPÉ, *The Chasm of Delphi. Journal of hellenistic Studies*, 1904, p. 204 et sq. — Les légendes relatives aux serpents seront développées dans la Cosmogonie orphique. Cf. ABEL, *Orphica*, *Theog.* Fg. 35, v. 503, Fg 36, et Fg. 48.

pent? Est-elle simplement un emprunt fait par les Grecs aux légendes orientales? Faut-il y voir un mythe tellurique ou un mythe solaire? La lutte des dieux et des hommes contre le serpent représente-t-elle la lutte des premiers habitants de la Grèce, contre les êtres malfaisants dévastateurs de la terre, ou bien la lutte du soleil contre les nuages qui en obscurcissent l'éclat? Questions insolubles, si jamais, comme nous l'avons supposé, les légendes n'existent sous une forme simple, si elles n'offrent point, telles qu'elles nous sont transmises, de caractères auxquels on puisse reconnaître quel en était le dessin primitif. Aussi bien la représentation du serpent ne figure que dans la théogonie de Phérécyde, et dans quelques formes de l'orphisme. Elle disparaît de bonne heure de la spéculation rationnelle.

§ 30. — Il en est autrement de la légende de la lutte qui s'y trouve, nous l'avons vu, associée. A la vérité, tous les mythes que nous venons de passer en revue, en dernier lieu, sont des mythes de la lutte. Il n'est guère de cosmogonie qui ne contienne l'histoire de quelque combat et la science même fera aux luttes des éléments et des forces une large place. On n'admet point que l'ordre de l'univers se soit établi d'emblée[83]. Il y a fallu de longs efforts, des conflits innombrables, où s'épuise peu à peu l'énergie des puissances rebelles. Quelle que soit l'origine de la légende, mythe chtonique ou mythe solaire, qu'elle rappelle les combats des hommes contre leurs plus anciens ennemis, ou le combat du dieu lumineux contre les ténèbres, elle passera dans la science, elle lui fournira des procédés d'explication et c'est à ce titre seulement qu'elle méritait d'être rappelée.

§ 31. — Une dernière légende paraît avoir laissé des traces jusque dans la philosophie classique, et peut-être chez Aristote lui-même. C'est la légende de l'arbre, dont

83. Cf. *Platon, Timée*, 30 A.

la cosmogonie de Phérécyde, dans un instant, va nous offrir l'exemplaire le plus célèbre en Grèce. Les allusions à la légende, si elle sont moins fréquentes en Grèce que dans d'autres mythologies, chez les Sémites, ou dans la mythologie scandinave, ou dans l'Inde, sont nombreuses cependant[84]. Il n'est pas rare que des hommes ou des animaux naissent des arbres. Même, la poésie hésiodique renferme peut-être deux allusions au mythe plus général, qui fait sortir d'un arbre immense le ciel tout entier. Le chêne de Dodone, le frêne habité par les nymphes, sont considérés parfois comme les principes de l'univers. Image infiniment ancienne sans doute[85] et qui nous demeure, malgré les hypothèses des théoriciens modernes, toute mystérieuse. Une explication célèbre considère l'arbre du monde comme identique à la nuée. Tels seraient, dit-on, le chêne Ygdrâsil de la mythologie scandinave, le lotus d'or du Rig-Veda, le chêne dodonéen[86], et surtout l'arbre ailé de Phérécyde[87]. Explication qu'il est aussi difficile d'accepter sans réserve, que de rejeter entièrement[88]. Le culte des arbres est un

84. Cf. KÜHN, *Mythologische Studien*, 1886, p. 92 et 93. — ROBERTSON SMITH, *The Religion of Semites*, trad. all. de STUBE, 1899, p. 142, 146, 147. — OLDENBERG, *Religion du Véda*, trad. HENRY, p. 215 et sq. — Cf. surtout MANNHARDT-HEUSCHKEL, *Antike Wald und Feld Kulte*. 1904. I, ch. 1.

85. *Tr. et Jours.*, v. 19. γαίης ἐν ῥίζῃσι. — Cf. ARTHUR J. EVANS, *Journal of hellenistic Studies*, 1901, p. 101 et sq., d'après lequel les colonnes monolithes des sanctuaires crétois représentent originairement des arbres. — MANNHARDT, *l. c.*, donne de très nombreux exemples de croyances anciennes relatives aux arbres.

86. Pour les diverses formes de ces mythes, cf. ROBERTSON SMITH (*o. c.*, p. 139 [14]). — BÖTTICHER, *Baumkultus* et surtout MANNHARDT-HEUSCHKEL, *Antike Wald und Feld Kulte*, 1904, t. II. Le chêne de Dodone est célèbre [Cf. *Verg.*, *Æneid*, VI, 283; *Plin.*, H. N. *Sillig*, XVI, 55]. Beaucoup de Dieux grecs ont été appelés δενδρίτης, ἔνδενδρος. δενδρεύς. [*Zeus* (*Paus.*, III, 19, 10); *Dionysos* (*Plut. Q. Conv.*, V, 37, 675 E; *Paus.*, II, 27; IX, 12, 4]. — Pour le détail, cf. BÖTTICHER, *o. c.*, p. 41-43. DAREMBERG et SAGLIO, *D. des antiquités*, I, 361, 626, ROSCHER, *Lexicon*, aux noms des différents dieux. — Sur les origines possibles de ces représentations, cf. MUNRO CHADWICK, *The oak and the thunder god*; *Journal of the anthropological Institute*, 1900, p. 22-41. Les arbres, comme le dit Pline, auraient d'abord servi de sanctuaires, puis seraient devenus divins, parce que ce furent les premières habitations des hommes [H. N., XII, 3].

87. Cf. DIETERICH, *Abraxas*, 1891, p. 99, ZELLER, I[5], p. 83[4]. — DIETERICH y voit un souvenir de cultes telluriques. Cf. en sens inverse : DIELS : *Zur Pentemychos des Pherekydes*, *Sitzb. der Berl. Akad. der W.*, 1897, p. 147[2]; cf. plus bas note *100*.

88. DARMESTETER, *Essais orientaux*, 1883, p. 148. L'arbre de Phérécyde est

des plus généralement répandus. Mais précisément, c'est un des plus complexes. Culte agraire pour les uns, culte totémique pour les autres, il ne paraît guère prendre partout l'allure d'un culte solaire. En tous cas, de bonne heure une représentation s'est formée d'après laquelle le monde est traversé par un arbre immense, dont les racines descendent jusqu'aux régions du Tartare et dont le tronc et les branches contiennent la vie universelle. Il est difficile, en se rappelant cette image, de ne point songer que beaucoup plus tard c'est le mot même, qui désigne le bois des arbres, qui servira pour nommer le principe éternel du devenir.

§ **32.** — Images conformes à la raison, images absurdes ou ridicules ne demeurèrent pas distinctes. Dans la période même, où nous trouvons les premiers savants, au VIe siècle, et surtout dans la période antérieure, pendant le VIIe siècle, un travail profond, dont nous pouvons apercevoir seulement quelques-uns des résultats principaux, avait élaboré, combiné, modifié de mille manières les mythes primitifs. Entre Hésiode et Anaximandre, la légende cosmogonique a dû subir, comme les autres légendes, des remaniements profonds. La littérature du VIIe siècle nous est totalement inconnue ; nous savons cependant qu'un intense mouvement religieux, qui se prolonge pendant le VIe siècle, avait agité les Grecs, que des formes innombrables et nouvelles du mysticisme et de l'ascétisme avaient surgi, que tout un ensemble de légendes relatives principalement à la mort et à la naissance, à l'âme et à ses vicissitudes s'était exprimé dans une poésie cathartique et mystique, dont quelques fragments de Pindare peuvent nous donner une idée[89].

ailé [ἡ ὑπόπτερος δρῦς ; *Clem. Strom*, VI, 54-767, *Pot.*] ; il vole, dans le ciel, comme les nuées. Cf. note *100*.

89. Diels, *Parmenides*, 1895, p. 10 et sq., montre que toute cette poésie du VIIe siècle est perdue. Il conjecture (p. 14, 16) qu'elle avait dû se développer surtout en Sicile et en Basse-Italie.

Les trois œuvres, voisines sans doute par la date, de Pindare, d'Anaximandre et de Phérécyde, sont pleines toutes les trois des résultats de cette spéculation. Celle de Phérécyde, la dernière en date, probablement, est pourtant par son aspect, la plus primitive. Il y en eut d'autres avant elles.

Par exemple, qu'était cette théogonie de Musée [90], dont les scolies d'Apollonius de Rhodes contiennent quelques traces ? Le texte des *Catastrophai* du Pseudo-Eratosthènes ne nous en pas conservé, sans doute, de fragment authentique [91] : Musée avait, nous dit-on, composé une titanomachie. Mais s'agissait-il de la lutte des Titans contre les dieux, du conflit des forces cosmiques ; ou bien Musée racontait-il la légende, dionysiaque ou orphique, d'après laquelle les Titans, ayant tué Dionysos, avaient déchiré ses membres ? — D'Épiménide nous ne savons rien de plus précis [92].

Sur Phérécyde seul, nous possédons des indications un peu plus complètes.

§ 33. — Phérécyde est probablement contemporain des premiers philosophes [93]. Diels a montré la parenté qui l'unit à Anaximandre. Ce n'est point seulement le titre de l'ouvrage de Phérécyde « Πεντέμυχος » (les cinq cavernes) qui est mystérieux [94]. Si l'explication de Diels (les cinq caver-

90. D'après DIELS [*Sitzb. der Berl. Akad.*, 1891, p. 393, 395, et *Parmenides*, p. 15] c'est seulement Onomacrite, qui, au ve siècle, réunit sous les noms d'Epiménide et peut-être de Musée les pièces qui avaient survécu. Cette collection d'*Epimenidea* devait contenir comme le supposent BURESCH [*Klaros*, p. 117[4]] et KERN [*de Theogoniis*, 1888, p. 75] le nom de Musée. — Cf. *Scol. Apol Rhod.*, III, 1179.

91. *Vors*, 497, 31 et sq. [*Catastroph.*, 13, *Robert*]. — Comp. H. WEIL, *la Croyance à l'immortalité de l'âme* [*Etudes sur l'antiquité grecque*, 1903, p. 38].

92. Cf. KERN, *de Theogoniis*, p. 67, 71, et DIELS, *Berl. Sitzungsb.*, 1889, p. 387 et sq. Nous verrons, en effet, que le recueil des *Epimenidea* a été très probablement composé vers le ve siècle. Or, si Epiménide est identique au célèbre devin et prophète crétois, il a vécu au temps de Solon. [Cf. ZELLER, I^5, p. 87[4]] et n'a pu, en conséquence, composer la cosmogonie qui nous est conservée par *Damascius, de principiis*, 383.

93. Cf. ZELLER, I^5, 79[6]; d'après DIELS : *Archiv*, 1888, I, 14 (*Zu Pherekydes von Syros*) [Comp. E. ROHDE, *Rh. Museum*, XXXIII, 205 et DECHARME, *Critique des trad. religieuses*, 1904, p. 26.]

94. *Damascius*, 124^b [*Eud.*, Fg. 117, 1, 321, *Ruelle*] et Fg. 6 [*Diels*] ap.

nes) peut être acceptée, elle ne nous renseigne guère sur le contenu de l'ouvrage, un des premiers écrits, dit-on, de la prose grecque[95]. Suivant les textes auxquels on s'attache, il apparaît sous des aspects très différents. L'exposé le plus long, celui de Celse (dans Origène) représente Phérécyde comme l'auteur d'une cosmogonie. Le mythe principal aurait été celui de la lutte. Phérécyde imaginait deux armées opposées de dieux. A l'une commandait Kronos, à l'autre Ophioneus, le serpent. Vainqueur, Kronos s'empare du ciel et précipite Ophioneus dans les flots d'Ogênos[96]. Mais les fragments à peu près sûrement authentiques de Phérécyde, qui nous ont été conservés, donnent une impression un peu différente. Le premier rapporte que Zâs et Chtonie [la Terre ?] existaient de toute éternité. Chtonie a pris le nom de Terre après que Zâs lui a donné la terre en partage[97]. Le compte rendu de Damascius, d'après Eudème, ajoute à ces divinités primitives, Chronos. Et c'est Chronos qui, de sa semence, produit les trois éléments[98].

Le deuxième fragment plus long, que Greenfell et Hunt ont publié d'après un papyrus, décrit un mariage et le voile ou tapis nuptial[99]. Le troisième jour après le mariage,

Porphyr. de antr. Nymph., 31. μυχοὺς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας... D'après CONRAD, de *Pherecydis Syrii aetate atque Cosmologia, Bonn*, 1856, p. 85, les μυχοί sont les surfaces des [cinq] éléments. — DIELS, *Zu Pentemychos des Pherekydes*: *Sitzungsb. der Berl. Akad.*, 1897, p. 144, traduit littéralement les « *cinq cavernes* ». Id., *Archiv*, 1888, p. 11.

95. Cf. DIELS, *Archiv*, 1888, p. 14.

96. Fg. 4, *Vors.*, 508, 40 [*Cels. ap. Orig.*, VI, 42, II, III, 13, K.]. Sur *Ophioneus* et *Ogenos*, cf. plus haut, § 29. Sur *Kronos*, cf. ZELLER, I, 81[1]. Zeller montre que P. lui-même rendait possible la confusion entre Κρόνος et χρόνος. Mais, il est peu probable que le dieu de Phérécyde dont la semence a produit le feu, l'air et l'eau, soit identique à la notion abstraite du temps. D'après ZELLER, il s'agit d'en dieu *concret*, le ciel lumineux et fécond. La chose reste douteuse, en l'absence d'un texte précis.

97. *Diogène*, I, 119 [*Vors*, 508, 16] : Ζᾶς μὲν καὶ χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ χθονίη χθονίηι δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῆι Ζᾶς γῆν γέρας διδοῖ. DIELS (*Archiv.*, I, 12) traduit : parce que Zeus lui a donné la terre en partage = *Zum Ehrentheil* » [Comp. *Arist. Mét.*, XIV, 4, 1091b, 8]. Cf. dans DIELS (*l. c.*) les diverses explications proposées pour le mot γέρας.

98. *Damasc.*, 124 B [I, 321, R.]... εἶναι ἀεὶ καὶ χρόνον [*Vors*, 507, 44]... τὸν δὲ χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ < αὐτῶ. KERN et ZELLER, I[5], 82[1] > πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ.

99. GREENFELL-HUNT. *Greek Papyr.*, sér. II, n. 11 (IIIe siècle ap. J.-C.).

Zâs a fait un voile beau et grand, et peint à sa surface la terre, Ogênos, et les demeures d'Ogênos[100]. Clément d'Alexandrie qui rapporte aussi le fragment l'interprète comme un texte cosmogonique. Il s'agit du mariage mystique du ciel et de la terre, de l'union de Zeus et de Chtonie. Faut-il accepter l'interprétation de Clément? Tel est l'avis de Zeller, de Chiapelli, et, avec des réserves, de Diels et de Decharme[101]. Mais, en sens contraire, H. Weil soutient que le mariage décrit n'est point celui de Zeus et de la Terre, et qu'il s'agit dans le fragment de Phérécyde, non d'une cosmogonie, mais d'un chant ordinaire d'hyménée[102]. Entre le combat décrit dans le premier fragment, et l'hymne nuptial du second, il n'y a pas de rapport.

Cette explication est difficilement soutenable. Le texte de Phérécyde contient des éléments qu'elle méconnaît. Pourquoi un simple voile nuptial porterait-il ces ornements singuliers : la terre, les demeures d'Ogênos ou d'Océan, et Océan lui-même? Pourquoi le ciel n'y figure-t-il pas, si le ciel n'est point identique à Zâs, donateur du voile? Mais surtout pourquoi ce voile est-il étendu bizarrement sur un chêne ailé? Platon, d'autre part, paraît bien faire, dans le *Sophiste,* une allusion à la cosmogonie de Phérécyde[103].

Mais, cette cosmogonie demeure, dans la plupart de ses détails, mystérieuse. Qu'est-ce, par exemple, que le voile de Chtonie? Est-ce, comme le veut Chiapelli[104], la terre elle-même? Est-ce seulement, comme le pense Zeller, la sur-

Comp. *Clem. Strom.* VI, 2, 9, 741, *Potter.* Le texte du papyrus paraît authentique, comme le montre Diels. (*Berl. Sitzungsber.*, 1897, p. 145.)

100. τότε Ζᾶς ποιεῖ φᾶρος μέγα καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῶι ποικίλλει Γῆν καὶ Ὠγηνὸν καὶ τὰ Ὠγηνοῦ δώματα. [*Vors*, 508, 28.] Le papyrus a été complété par Diels, d'après le texte de Clément. Il s'agit de la cérémonie des ἀνακαλυπτήρια dans un ἱερὸς γάμος. Cf. *Hesych.*, ἀνακαλυπτήρια, et Diels, *Sitzungsb.*, 1897, p. 149, 150.

101. Cf. Zeller, I, p. 83, 86; Chiapelli, *Rendiconti dell' Accademia dei Lincei*, 1889, p. 232. Decharme, *Critique des trad. religieuses*, 1904, p. 30.

102. H. Weil, *Etudes sur l'antiquité grecque*, 1903.

103. Le texte de Platon, *Sophiste*, 242 c, contient sans doute une allusion à Phérécyde, quoique l'avis de Zeller [I, 74[1]], accepté par Diels [*Vors*, 166, 14], ait été combattu par Gruppe, *Gr. Kulten und Mythen*, 1887, I, 665.

104. φᾶρος. Cf. *Odyssée*, II, 97. Pénélope tisse le linceul [φᾶρος] de Laërte. Le mot désigne toute pièce d'étoffe.

face bigarrée de la terre? Qu'est-ce que l'arbre qui le supporte? Est-ce l'arbre des nuées, dont parle Darmesteter? Est-ce plutôt, comme le pense Diels, l'arbre du monde, comme le chêne de Dodone[105]. Pourquoi cet arbre est-il ailé? Autant de questions, sur lesquelles la mythologie comparée ne peut guère fournir que des hypothèses. Tout ingénieuses que ses conjectures puissent être, il leur manque toujours une suffisante assise matérielle dans les textes.

Mais ces débris mutilés, où, par un hasard singulier, nous trouvons groupées, en si peu d'espace, des traces de tant de mythes divers, témoignent de la vitalité persistante des légendes, au moment où, par l'effort de Thalès, d'Anaximandre et des Pythagoriciens, une science tend à se constituer, à laquelle Phérécyde lui-même fait, semble-t-il, plus d'une concession. L'œuvre de Phérécyde prouve ainsi la continuité d'une tradition légendaire. Elle nous aide à comprendre la floraison nouvelle du mythe cosmogonique chez Empédocle, l'opportunité des critiques de l'éléatisme, la survivance, jusque chez Platon, d'une cosmogonie poétique[106].

§ **34.** — Ce ne sont là que des exemples. Nous ne pouvons songer, faute de matériaux, à reconstituer dans tous ses détails la légende cosmogonique. Aussi bien, par nature, il n'en était point de plus indécise, de plus flottante, de mieux disposée, suivant les régions, à se diversifier à l'infini. Mais ces exemples suffisent à montrer comment

105. Cf. Conrad, *o. c.*, p. 40 ; Sturz, *Pherekydes*, 1824, p. 51 ; Zeller, I[5], p. 83, 84 ; Diels, *Archiv*, I, 14.

106. Les conclusions que tire Decharme, *o. c.*, p. 30 et sq. du fg. I (*Diogène*, I, 119), sont, semble-t-il, excessives Nous ne pouvons pas dire avec certitude que Phérécyde proclamait l'éternité de l'univers. Le χρόνος dont il est question dans le 1er fragment n'est déterminé d'aucune manière. Nous ne savons pas s'il s'agit, comme le veut Decharme (Cf. Zeller, I, 81[1]), du temps abstrait. — Zeller, *o. c.*, p. 85, met en relief les progrès accomplis par la cosmogonie chez Phérécyde. Mais son exposé ne peut être accepté qu'avec des réserves. Si réellement Phérécyde est postérieur à Anaximandre, comme Zeller lui-même l'admet (p. 80[1]), son œuvre marque plutôt un recul qu'un progrès sur celle du ph. ionien.

sans cesse, à l'observation naissante, la fantaisie se mêle et s'entrelace. — Au moment où la science va naître, les Grecs disposent depuis longtemps d'un vaste trésor d'explications et d'interprétations de l'univers. Il est naturel que les premières données positives de l'expérience soient venues s'ordonner dans les cadres infiniment riches et variés que la tradition fournissait. C'est la légende seule qui donne à la science les moyens de systématiser et d'ordonner les matériaux, que lentement elle réunit. Travail pénible, long, complexe qui remplit tout le VI[e] siècle, et que viennent, à maintes reprises, comme nous le verrons, interrompre ou ralentir les retours offensifs de l'interprétation légendaire.

CHAPITRE III

LES PREMIÈRES FORMES DE LA NOTION DU CORPS

I

§ 35. — Les légendes cosmogoniques ne sont point les seules, probablement, qui aient contribué à la formation de la physique grecque. Bien au contraire, il ne paraît même point qu'elles aient joué, dans le travail d'élaboration qui remplit le début du VI[e] siècle, le rôle le plus important. Si nous considérons seulement une des notions les plus notables de la physique, la notion du corps, nous voyons que la cosmogonie seule ne pouvait point la fournir.

Même, la cosmogonie ne se suffit pas. Elle suppose déjà toute une physique implicite, toute une série de croyances relatives à la nature intime des êtres visibles, aux conditions de leur évolution, au mécanisme de leur vie et de leur mort. Ces croyances, qui ne figurent point dans les textes cosmogoniques eux-mêmes, nous allons les emprunter à d'autres sources, dont l'étude va nous permettre de compléter et d'élargir le tableau que nous avons tracé.

Il est fort difficile de classer d'une manière rationnelle les représentations qu'il nous faut maintenant considérer. Elles sont assez disparates ; de provenance et probablement d'antiquité diverse. Nous pouvons cependant les diviser en deux groupes. Les unes sont relatives à la nature et à la constitution des êtres visibles ou invisibles dont la physique va se préoccuper. Les autres sont relatives aux changements qu'ils subissent, et à l'ordre dans lequel s'accomplissent ces changements.

Nous allons ainsi découvrir dans le mythe lui-même les premiers rudiments d'une conception du corps ; des transformations auxquelles il est soumis, et enfin la première notion de la loi.

Il s'agit là de croyances plus profondes et plus durables que les mythes cosmogoniques. La théogonie d'Hésiode sera oubliée, que survivront encore, chez les savants, les notions dont nous allons nous efforcer de dresser le catalogue. Car elles font partie de la constitution même de l'esprit grec ; elles dérivent de sa structure ; elles lui sont naturelles, et elles impriment à toutes sa vision des choses naturelles des caractères si singuliers, qu'il nous est presque impossible aujourd'hui de les comprendre. En recevant peut-être de ses voisins d'Orient, de Crète ou d'Italie, les légendes qui lui serviront à ordonner ses conceptions, le Grec les transpose dans le langage qui lui est propre, il leur donne un accent que, sans doute, elles n'avaient point dans leur version originale, et qui résonne encore dans l'œuvre de ses philosophes et de ses savants.

§ **36.** — Un essai de psychologie religieuse des Grecs risquerait d'être fantaisiste ou puéril[107]. Mais nous avons un moyen indirect de pénétrer plus avant dans l'intimité de la pensée grecque. C'est l'étude du langage. On sait le profit qu'Usener en a tiré dans son étude sur les noms des dieux grecs[108]. En effet, dans l'emploi des adjectifs, dans le choix des métaphores ou des images, chaque langue traduit fidèlement les formes de pensée de ceux qui la parlent. Précisément, en Grèce, dans la période la plus ancienne qui nous soit connue, ces épithètes, ces métaphores atteignent, chez des auteurs bien différents les uns des autres, un degré de fixité qui les rend singulièrement instructives.

En effet, par le nom même qu'il donne aux réalités physiques, eau, terre, air, feu, le Grec fait un certain choix

107. Usener, *Goetternamen*, 1896, préface, p. iv. « *Ieder Versuch einer Systematik führt zu Thorheiten im ganzen wie in einzelnen.* »
108. *Ibid.*, préface, p. i et v.

entre les apparences innombrables qui s'offrent à lui. Non seulement il signale ainsi, dès le début, celles qui, par la suite, devront s'imposer à l'attention du savant, mais encore il détermine une fois pour toutes, par l'image que le nom fixe et cristallise, les caractères qui distinguent chaque apparence et l'opposent à toutes les autres. Sans doute, à l'origine les noms eux-mêmes exprimaient, par quelque simplification arbitraire, une qualité saisissante de l'objet nommé. Ils condensaient des métaphores, ainsi qu'on l'a dit souvent. La science étymologique est trop conjecturale, pour que nous puissions, sauf exception, lui demander le secret de ces métaphores originelles. Mais, à mesure que le sens s'en oubliait et s'en effaçait, on éprouva le besoin d'illustrer le mot, devenu simplement appellatif, par une qualification nouvelle, qui renforçât l'éclat des images anciennes, abolies peu à peu, ou leur en substituât d'autres.

Au terme incompris, on annexe l'épithète qui en ravive la couleur, et, par le seul mécanisme d'une nomenclature nécessaire, l'attention se porte, parmi les caractères de la réalité nommée, sur les plus importants, les seuls distinctifs. Ainsi apparaît ce qu'on nomme l'épithète de nature.

§ 37. — Considérons, par exemple, les noms des éléments de la physique classique. A l'exception de la terre, ils ont déjà dans le vocabulaire poétique les attributs qu'ils garderont. L'eau est limpide, très bonne, et très utile; mais elle est surtout froide[109]. L'air est élevé, léger, lumineux, froid[110]. Le feu est brillant, chaud, puissant, indomp-

109. Dans les poèmes homériques et hésiodiques les épithètes de l'eau sont encore assez indéterminées. Elle coule bien, elle est claire ou sombre [Cf. Gehring, *Index*, au mot ὕδωρ]. Cf. *Tr. et jours*, 737, 739 (ὕδατι λευκῶι). — Au v. 785 de la Théogonie elle est froide : πολυώνυμον ὕδωρ ψυχρόν. C'est l'épithète qui lui restera, bien qu'elle ne figure ni chez Eschyle, ni chez Pindare, qui emploient les adjectifs homériques. — Très remarquables sont les formules de Pindare : *Ol.*, I, 1 : ἄριστον μὲν ὕδωρ ; III, 42 : εἰ δ'ἀριστεύει μὲν ὕδωρ [*Bergk-Schroeder*, p. 81 et 95].

110. L'*Iliade* distingue αἰθήρ et ἀήρ (V, 770, 776 ; XIV, 287, 286 ; XVI, 364 ; *Odys.*, IX, 144 ; VII, 443 ; XI, 15). Athena cache Zeus en l'enveloppant d'un air opaque (*Od.*, XIII, 189). Cf. V. Sybel, *Mythologie der Ilias*, 1877, p. 299 ; Burnet, *Early Greek Philosophy*, 1892. Pindare et Eschyle ne con-

table[111]. La terre noire est large, féconde ; elle porte les hommes et les nourrit[112]. A travers toute l'histoire de la littérature grecque, on retrouve ces épithètes homériques, dont la diversité finit par se ramener à quelques types immuables. Une réalité se définit toujours par le même complément et le nom appelle invariablement l'adjectif qui lui restitue sa valeur sensible.

Or, nous n'attachons pas toujours assez d'importance à ces déterminations verbales. Nous les transposons, sans y prendre garde, dans notre vocabulaire actuel. Pourtant il semble que notre œil ne soit plus impressionné exactement comme celui des Grecs. Inconsciemment, nous avons transporté dans notre langage les résultats acquis par l'observation scientifique, le choix qu'elle a fait de qualités essentielles et permanentes. Plus souvent encore, nous négligeons d'ajouter au mot une de ces épithètes caractéristiques que

naissent que le mot αἰθήρ : *Ol.*, I, 9, ἐρήμας δι' αἰθέρος, *Ibid.*, XIII, 85 ; φαεννὸν ἐς αἰθέρα, *Ol.*, VII, 67 ; αἰθέρος ψυχρᾶς, *Ol.*, XIII, 85 ; πρὸς ὑγρὸν αἰθέρα, *Nem.*, VIII, 42 [sur le sens de cette dernière épithète qui reparaît dans les inscriptions, cf. DIETERICH, *Nekya*, 57[2] et 106[1], KAIBEL, *Electra*, p. 23, 83 ; et W. NESTLÉ, *Euripides*, 1901, p. 465].

111. ἀκάματον πῦρ..., *Il.*, V, 4 ; XXIII, 13 ; *Od.*, XIII, 123. Cf. *Hesiod.*, *Theog.*, 563, πυρὸς... ἀκαμάτοιο [*id.*, 566], 867, πυρὸς αἰθομένοιο. — *Pind. Pyth.*, I, 6, καὶ τὸν αἰχματὰν κεραυνὸν σβεννυεὶς ἀενάου πυρός. *Nem.*, IV, 62, πῦρ δὲ παγκρατές. Comp. *Esch. Prom.*, 7, παντέχνου πυρός.

112. εὐρεῖα χθών [*Iliad.*, IV, 182, VIII, 150 ; XI, 741]. ἀπείρονα γαῖαν [*Iliad.*, XVII, 446 ; XXIV, 351 ; *Odys.*, XV, 79 ; XVIII, 130]. Comparer, pour d'autres épithètes anciennes de la terre, chez des peuples différents : GEIGER, *Ostiranische Kultur*, 1882, p. 301 et sq. — La terre est aussi appelée féconde, *Iliade*, VI, 19, γαῖαν ἐδύτην ; III, 243 ; XXI, 63, φυσίζοος [Cf. V. SYBEL, *Mythologie der Ilias*, 1877, p. 301. L'explication donnée du mot par RENEL, *les Açvins et les Dioscures*, 1896, p. 247 (qui gonfle, qui accroît les vivants) est bien hasardée] et *Odys.*, XIX, III, πολυφόρβου γαίης. — Les mêmes épithètes se retrouvent chez Hésiode, *Th.*, 187, ἀπείρονα γαῖαν ; 378, ἀπείριτον ; 365, πολυσπέερες ; 479, 858, 867, πελώρη ; 492, φαιδίμα ; 693, φερέσβιος [comp. *Empéd.*, Fg. 6, v. 2, *Diels*] ; 483, ζαθεή. — Pindare conserve les épithètes homériques [Cf. *Ném.*, I, 68 ; X, 35, 56]. — L'épithète : noire (μέλαινα) qui n'est employée, dans les poèmes homériques, que pour la mer, apparaît chez Pindare, *Ol.*, X, 50 : χθόνα μὲν κατακλύσαι μέλαιναν. — La formule γῆ μέλαινα, qui reparaîtra souvent, semble due à Solon, Fg. 36, *Bgk*[4], 434-435 : μήτηρ μεγίστη δαιμονίων Ὀλυμπίων ἄριστα Γῆ μέλαινα... [sur ce fg. cf. DIETERICH, *Nekya*, 1893, p. 102]. Les poètes lyriques adoptent ce qualificatif [Cf. *Sapph.*, Fg. 1, *Bgk*, 873, 10]. Chez Eschyle, on trouve peu d'épithètes physiques. Cf. seul. : *Perses*, 322, σκληρᾶς μέτοικος γῆς ; mais il s'agit d'une terre particulière, du sol pierreux de Salamine.

le nombre croissant des déterminations observées ne nous laisse plus le loisir de choisir.

§ 38. — Il est remarquable que la plupart de ces épithètes sont fournies au Grec primitif par le sens de la vue. La terre est noire, l'air lumineux, le feu brillant, comme la mer est violette ou glauque. Le sens du toucher intervient peu. Ce sont les images visuelles qui d'emblée s'imposent à l'attention. Cette prédominance des représentations de la vue peut avoir des résultats curieux. Le monde dans lequel vit le Grec est réel, par la forme ou la couleur, plus que par l'épaisseur ou la résistance. Il faudra les spéculations des mathématiciens et des logiciens, pour appeler l'attention sur la dureté des corps. Pareillement, ce qui est réel est ce qui est visible. On croit difficilement à la réalité de ce qu'on ne peut jamais voir. Ou du moins, les choses généralement invisibles n'ont qu'une réalité incertaine et dégradée, comme les âmes, aux limites du pays des Cimmériens.

On conçoit aussi que le Grec imagine aisément les métamorphoses. Notre notion commune de la matière solide rend difficile à comprendre le passage d'un état à un autre état. Au contraire, toute forme visible peut se déformer. Toute couleur peut se dégrader et se fondre dans les couleurs voisines. On peut supposer de l'Être lui-même les mille jeux de l'ombre, de la lumière et de la couleur. Bref, le vocabulaire même implique une notion de l'être différente de celle à laquelle notre physique nous habitua. La permanence et l'immutabilité n'y sont point nécessairement attachées. Être et devenir ne sont point séparés. Être est changer. Et rien n'oblige à imaginer, derrière le changement, une réalité qui demeure.

§ 39. — Précisément, peu après la poésie épique, la spéculation morale contribuait à donner aux Grecs, par une analyse nouvelle du langage, une vision plus intense de l'universelle mobilité.



Dès le début, elle entreprenait de réduire à l'unité des jugements divers que les hommes portent sur une même action. Mais, elle en devait relever d'abord les contradictions innombrables. Combien diverses les opinions des hommes, combien divers leurs sentiments ! A chaque acte, il est loisible de donner deux qualifications opposées. Les poètes gnomiques y trouvent le motif d'un scepticisme douloureux[113]. Mais on peut relever les mêmes tendances jusque chez le vieil aède des « Travaux et des jours[114] ».

Les poètes gnomiques étendirent bientôt ces réflexions à tous les domaines. Ils trouvèrent dans les objets physiques les mêmes contradictions que dans la vie humaine. Ce qui est agréable à l'un fait souffrir l'autre[115]. La même chose peut être appelée grande ou petite, lourde ou légère, aigre ou douce. Même, elle mérite ces noms tour à tour. Le fait du changement éclate partout. La forme dans laquelle il se manifeste est le passage d'un contraire à son contraire. Ici encore le langage et la pensée qu'il traduit sont solidaires. Le langage grec est imagé ; il possède dès le début, et chez Homère lui-même, l'art de renforcer une qualité par la qualité opposée, de manier l'antithèse et le contraste, d'unir les contraires, pour les relever l'un par l'autre[116].

Ainsi, déterminant les qualités primitives, puis les opposant, le langage prépare l'œuvre de la science. L'analyse

113. Cela est très frappant dans les fragments de *Solon*. Cf. Fg. 13 [*Stob.*, IX, 25, *Bergk.*, p. 423] ; et Fg. 25, v. 17. Comp. *Theognis*, v. 571, p. 523, *Bergk*.

114. C'est surtout au VIe siècle, avec Anaximandre et Pindare, que cette tendance apparaît. A ce moment, commence, pour la Grèce, une période d'agitation politique et sociale profonde, qu'on a pu comparer à la Renaissance ou à la Révolution française. [H. Diels, *Herakleitos von Ephesos*, 1901, Einl., p. IV et V, et *Parmenides*, 1897, p. 12].

115. *Solon*, Fg. 13, εἶναι δὲ γλυκὺν ὧδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρόν (Comp. *Theognis*, v. 301, *Bergk*, p. 505).

116. A. et M. Croiset, *Manuel d'histoire de la littérature grecque*, 1900, p. 48. Diels (*Parmenides*, p. 10) remarque justement que ce goût de l'antithèse est déjà visible dans les *Travaux* et *les Jours* (Cf. surtout v. 286 et sq. où est indiquée la division des deux routes du Bien et du Mal. Comp. Ed. Rzach[2], p. 178, et, pour les adaptations postérieures, Dieterich, *Nekya*. 1893, p. 193 et sq.). Mêmes caractères chez *Solon*. Cf. Fg. 9 (B, 421) et Fg. 12 (422).

inconsciente qui y fixe ses résultats, rend compte en partie de l'analyse méthodique, par laquelle le mythe, confronté à l'expérience, sera transformé pour l'expliquer[117].

II

§ 40. — Mais ce n'est pas seulement le langage qui détermine l'orientation de la science. Nous n'avons point rencontré dans la cosmogonie une idée de la « Matière ». Mais les Grecs ont formé d'assez bonne heure une *idée du corps* ou plutôt une série d'idées de corps particuliers. Ces corps particuliers resteront, dans la suite, distincts des corps élémentaires. Ce sont surtout le corps vivant, l'âme, le corps du sacrifice, le corps magique, le sang, le miel, le nectar. Outre la propriété générale d'être visibles dans certaines conditions définies, chacun d'eux possède des caractères particuliers dont l'analyse va nous aider à définir la notion primitive du corps.

Nous voyons intervenir ici tout un ensemble de croyances très différentes de celles que nous avons rencontrées jusqu'à présent, et qui nous ramènent sans doute vers des temps bien plus reculés, vers des formes de civilisation bien antérieures même à l'âge homérique[118]. En effet, il n'est point douteux ainsi que Rohde, Dieterich, Bouché-Leclercq, entre autres, l'ont constaté, que toutes les notions dont nous allons suivre l'évolution, se sont formées sous l'influence des croyances magiques. C'est probablement la magie qui dut fournir aux Grecs primitifs, comme à tous leurs contemporains, les premières notions du corps. La magie impliquait qu'à des corps déterminés, breuvages ou philtres, des propriétés définies sont attachées. Elle supposait que ces propriétés peuvent se transmettre, agir à distance, modifier

117. Une étude admirable sur le rôle du langage dans la formation des idées a été faite par Usener, *Goetternamen*, 1896.

118. Sur les origines, on ne pourrait tirer des indications que de l'étude des œuvres artistiques, et surtout des vases peints.

l'état de corps voisins ou éloignés. Elle impliquait que le magicien a la faculté de détacher d'un corps certaines propriétés pour les transporter à un autre corps. Enfin, elle admettait que des actions différentes peuvent être unies par une connexion mystérieuse, que le geste du sorcier a des effets qui dépendent en partie de la nature des corps employés[119]. Malheureusement la magie grecque nous est fort mal connue. Nous savons seulement, par l'Odyssée, quelle était son importance. La légende de l'âme était tout encombrée de souvenirs de rites magiques. Le peu que nous savons du sacrifice, en Grèce, nous montre qu'il s'accompagnait, comme dans l'Inde, de nombreuses prescriptions de magie rituelle.

I. — L'AME, LE CORPS VIVANT ET LE SANG.

§ 41. — C'est peut-être le spectacle de la mort qui obligea les Grecs à réfléchir pour la première fois sur la nature du corps. Entre le corps vivant et le corps mort, on constatait une différence inexplicable. La mort impliquait-elle la disparition complète du corps ? Beaucoup de faits empêchèrent de le croire. Chaque homme n'a-t-il pas un double qu'il peut voir dans le miroir des eaux ? Le sommeil semblable à la mort n'est-il pas hanté de songes ? La mort n'est peut-être qu'un sommeil plus long pendant lequel le double, invisible, continue de veiller[120]. Les beaux livres de Tylor et de Rohde nous ont rendu familières ces croyances que l'on trouve chez tous les peuples primitifs.

Mais alors tout être vivant est double. La vie implique l'union du corps et de son double, que la mort seule en sépare[121]. La métamorphose apparente qui, du vivant, fait

119. Cf. V. HENRY. *La Magie dans l'Inde antique*. Paris, 1904.

120. Cf. ROHDE, *Psyche*², 1898, t. I, p. 3 (*Iliade*, XXIII, 100 ; *Od.*, XI, 207, X, 495). Cf. *Cicéron, de divin.*, I, 63 : « *iacet corpus dormientis ut mortui ; uiget autem et uiuit animus* ». *Id.*, *Tuscul.*, I, 29 (ROHDE, *o. c.*, I, 8¹).

121. Ce sera la définition classique de la mort. Cf. *Platon, Phédon*, 67 C ; 83 A : θάνατος χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος. — Elle est déjà impli-

un mort s'explique par leur séparation. Après la mort, le double subsiste, conserve ses besoins, demande ses chevaux, ses serviteurs, des aliments. Les rites magiques interviennent pour hâter ou prévenir la séparation, pour défendre les vivants contre l'influence omineuse des âmes, pour rejeter dans l'Hadès, qui deviendra leur demeure, les doubles vagabonds qui inquiètent les vivants[122].

Or, l'opposition du double et du corps aide à préciser les caractères du corps. Cette opposition ne porte point sur leur nature ou leur substance. Le double n'est pas plus esprit que le corps n'est matière. Le corps et l'âme ne sont pas d'abord des réalités d'ordre différent[123]. On en dirait avec plus d'exactitude que ce sont des réalités de degré différent. Le corps a la plus haute réalité ; car il a la force que la nourriture renouvelle, car il est toujours visible. L'âme, au contraire, n'a qu'une réalité incertaine et crépusculaire. Elle n'est visible que dans des conditions spéciales, sous une lumière donnée, ou lorsqu'on lui a rendu un peu du sang qui fait sa nourriture ordinaire et avec lequel, parfois, on la confond. Elle est un corps cependant, dont elle conserve la plupart des fonctions, et il arrive même qu'on la puisse toucher. — Une autre différence la sépare du corps visible : la durée plus grande. Il ne semble pas que les âmes puissent périr. Elles échappent aux changements et aux accidents qui altèrent le corps. — Ces deux notions d'une nature corporelle plus subtile, et d'une durée plus grande se formèrent, sans doute, indépendamment l'une de l'autre. Mais leur union, dans l'image ordinaire de la psyché, n'en est pas moins instructive. Elle conduisit à

quée dans les textes homériques : *Iliade*, V, 696 ; XXII, 466, 475 ; *Odys.*, XXIV, 348. Noter dans ces textes l'expression remarquable signalée par Rohde, *o. c.*, I, 8[2] : « ἀποψύχοντα ».

122. Cf. Rohde, *o. c.*, I, 8-11.

123. La ψυχή des textes homériques est corporelle. Elle ressemble à une fumée (*Iliade*, XXIII, 100), à une ombre (*Odyssée*, XI, 207 ; X, 495). La seule différence qui la sépare du corps est qu'elle n'est point, comme lui, faite d'os et de chair. *Odys.*, XI, 219, οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἶνες ἔχουσιν. On ne peut, dira *Apollodore* (περὶ θεῶν, ap. *Stob. Ecl.*, I, 420, *Wacksm.*) la toucher. Mais elle est une image, εἴδωλον du corps.

croire que la permanence des corps dépend en partie de leur subtilité, que les êtres les plus subtils sont aussi les moins corruptibles, et elle prépare ainsi l'assimilation platonicienne de l'âme et de l'idée, la séparation des deux notions de l'âme et du corps.

§ 42. — L'âme est étroitement associée au sang[124]. Les vertus singulières du sang font supposer que, de tous les corps, le sang est le premier que l'on ait nettement isolé et caractérisé. Toute la vie du corps organique réside dans le sang, qui à lui seul résume et représente le corps tout entier. Tout ce qui vit (les dieux eux-mêmes) a du sang[125]. La vie et l'âme des morts quittent le corps avec le sang répandu. Le sang est fécond[126]. Mais en même temps il est impur. Le meurtre exige des expiations dont la nécessité paraît s'expliquer, moins par des raisons morales, que par l'horreur de la nature omineuse du sang. En Grèce, comme dans toutes les civilisations primitives, le sang menstruel est omineux au plus haut degré. Cette fécondité et ce caractère omineux du sang apparaissent réunis dans la légende des monstres. Ce n'est point seulement le sang répandu des dieux de la végétation qui donne naissance à des fleurs[127]. Le sang de la plupart des êtres malfaisants fait naître en foule les serpents, les dragons, les monstres de toute sorte. Les Erinyes et les géants sont nés du sang d'Ouranos[128].

124. Cf. *Iliade*, XXIII, 717; V, 339, 870. Comparer Rohde, *Psyche*², I, ch. 1. — Les fragments d'*Empédocle*, 98⁵, 100⁶, 2², 105⁷ (Diels) nous prouvent aussi les rapports étroits qui unissent αἷμα et ψυχή. Cf. *Arist. de An.*, II, 450ᵇ, 4. Comp. Schultze, *Psychologie der Naturvölker*, 1900, p. 260.

125. *Iliade*, V, 339, 870; XXIII, 717. Comp. Rohde, *Psyche*, I, ch. 1.

126. La légende que rapporte *Ovide*, *Mét.*, I, 156, et d'après laquelle des hommes naissent de la terre arrosée de sang, est, probablement, sous cette forme, récente. (Cf. Ilberg, ap. Roscher, *Lex.*, I, 1639). Mais elle rappelle, sans doute, des légendes anciennes, comme on peut le voir par la *Théogonie*, v. 184; comp. *Tzetzes in Lycoph.*, 406, II, 585 m. Cf. Preller, *Gr. Myth.*, III, 193.

127. Cf. Frazer, *Golden Bough*, 1900, II, 116 et sq., qui donne de nombreux exemples.

128. Le sang d'Ouranos produit les Erinyes, les géants et les νύμφαι μελίαι. Cf. Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 26, 133, 135. *Th.*, v, 185 et sq., et *Tzetz. in Lycophr.*, 406, II, 585 m.; *Servius in Vergil. Aen.*, III, 212 (I, 380, 24, *Th. H.*).

§ 43. — Du sang, il convient de rapprocher le sperme. La semence est, naturellement, symbole de fécondité. Nombreux sont les êtres qui naissent de la semence répandue d'un dieu. Le mythe de la mutilation d'Ouranos n'est pas isolé. Il y a dans la mythologie grecque d'autres images analogues. Une des plus connues est l'histoire d'Erichtonios, né de la semence d'Héphaistos[129]. Si elle n'apparaît que dans Apollodore, un vers d'Euripide semble bien indiquer qu'elle était connue au ve siècle, et Harpocration nous renvoie jusqu'à Pindare et Hellanicos[130]. Au reste, les exemples analogues sont nombreux dans toutes les mythologies.

II. — Miel, ambroisie, nectar.

§ 44. — D'autres substances ont des propriétés aussi remarquables. D'abord le miel. Roscher, dans son étude sur le nectar et l'ambroisie, en a mis en lumière toutes les vertus[131]. Non seulement il est savoureux et parfumé, mais il est bienfaisant[132]; c'est un remède contre la plupart des maladies[133]. Il guérit l'épilepsie, allonge la durée de la vie humaine[134]. C'est de toutes les nourritures la plus saine et la plus fortifiante. Il est d'origine divine. Les abeilles ne le produisent pas. Elles le cueillent sur les arbres et les fleurs où la rosée du ciel l'a déposé. Le miel est un don céleste[135]; on honore ou on apaise les dieux en leur offrant le mets le plus divin, une libation de miel[136].

129. *Th.*, 165 et sq. — Sur l'histoire d'Erichtonios, cf. Rapp ap. Roscher, *Lex.*, I, 2063.
130. *Eurip. Ion*, v. 268. — *Apollodore*, 3, 14, 16.
131. Roscher, *Nektar und Ambrosia*, 1883, p. 6 et sq.
132. *Ibid.*, p. 42, 44. Cf. surtout *Odyssée*, XX, 69; XXIV, 68.
133. *Ibid.*, p. 46. Le texte principal est : *Athénée*, II, 46 E (Comp. *Corp. I. G.*, n° 5980).
134. Cf. *Galien*, VI, 742, *Kühn.* [τὸ μέλι] γέρουσι μὲν καὶ ὅλως ψυχραῖς τοῦ σώματος κράσεσιν ἐπιτήδειον εἶναι. — Roscher, *ibid.*, p. 10, 38, 50, 56.
135. *Aristote, Hist. an.*, V, 22, 554ª 11 μέλι δὲ τὸ πίπτον ἐκ τοῦ ἀέρος, καὶ μάλιστα ἐν ταῖς τῶν ἄστρων ἐπιτολαῖς. Comp. *Pline*, H. N., XI, 30, et les autres textes dans Roscher, *o. c.*, p. 14 et sq.
136. Roscher, *o. c.*, p. 12, 37, 65.

Entre le sang et le miel il y a une affinité [137]. Car, les aliments renouvellent et purifient le sang. Si les dieux vivent éternellement, c'est que leur sang particulièrement pur est entretenu par une nourriture merveilleuse. Et cette nourriture est analogue au miel. L'immortalité divine est produite par l'ambroisie et le nectar [138]. Les dieux ne sont pas immortels par nature. Ils doivent leur immortalité à l'aliment qui assure éternellement la jeunesse et la fraîcheur de leur sang. Les dieux parjures perdent pendant 9 ans leur immortalité. Ils tombent dans un sommeil profond, d'où, seule une nouvelle consommation d'ambroisie pourra les réveiller [139].

De l'ambroisie et du nectar, on peut rapprocher l'eau du Styx qui confère aussi l'immortalité à ceux qui peuvent en boire [140].

Nous trouvons ainsi une série de corps que la légende a pourvu de propriétés définies et immuables. On peut, nous venons de le voir, rattacher cette légende à certains faits d'expérience. Mais l'interprétation qu'elle en donne est intéressante pour nous. Elle se préoccupe moins de déterminer des propriétés générales, communes à tous les corps, que d'unir étroitement, à un certain support corporel déterminé, une ou plusieurs propriétés invariables. La même méthode se retrouvera, par la suite, dans les spéculations de la médecine et jusque chez Aristote.

137. Roscher, *o. c.*, p. 10.

138. Telle était déjà l'opinion de Nägelsbach, *Homerische Theologie*, 2e éd., p. 42 et sq. L'opinion contraire de Bergk (*Ueber die Geburt der Athene: Fleckheisens Iahrb.*, 1860, p. 377) a été réfutée par Roscher (*N. und Ambrosia*, p. 51). Par exemple, dans l'*Odyssée*, V, 135, 136, 209 (cf. 197), Calypso offre à Ulysse de le rendre immortel, en lui donnant l'ambroisie. L'ambroisie instillée par Thétis dans les narines du cadavre de Patrocle le rend incorruptible (*Il*, XIX, 38). L'opinion générale des anciens sur la nature de l'ambroisie est indiquée par Aristote. *Mét.*, II, 4, 1004a 12. τὰ μὴ γευσάμενα τοῦ νέκταρος καὶ τῆς ἀμβροσίας θνητὰ γενέσθαι φασὶν < οἱ... περὶ Ἡσίοδον >. Cf. *Hésiode, Théog.*, 796. RZ.

139. *Théog.*, 793... ὅς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολλείψας ἐπομόσσῃ | ἀθανάτων... | κεῖται νήυτμος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν | οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἔρχεται ἆσσον | βρώσιος... [la correction de Guyet, *Not. in Hésiod.*, 181, qui rejette le vers 796, n'est pas admise par Rzach[2]].

140. *Iliade*, II, 755; XVI, 37, XV, 271, et *Théog.*, 397. Στύξ ἄφθιτος; 805, Στυγὸς ἄφθιτον ὕδωρ...

III. — Le corps du sacrifice et le corps magique.

§ 45. — Nous rencontrons des croyances analogues, mais peut-être plus complexes encore, à l'occasion du sacrifice et des opérations magiques. Malheureusement, les formes de l'oblation dans la Grèce primitive nous sont très mal connues et nous sommes obligés pour les reconstruire de recourir aux analogies dangereuses de la mythologie comparée. Les travaux les plus récents, par exemple ceux de Hubert et Mauss, restent, en ce qui touche la Grèce, discutables [141].

Pourtant il n'est pas inutile de passer en revue les représentations du corps qui dérivent du sacrifice. Quelle que soit l'hypothèse par laquelle on en ordonne les phases, qu'il soit une oblation volontaire, ou un reliquat de croyances totémiques, le sacrifice implique toujours, en Grèce comme ailleurs, l'établissement de relations définies entre le sacrifiant, le sacrificateur et le dieu, par l'intermédiaire d'une substance donnée, le « corps » du sacrifice, la victime du sacifice animal, ou toute autre sorte d'oblation [142]. Or, la substance de l'offrande, quelle qu'en soit la nature, subit, du fait des opérations rituelles, une modification qui se communique à l'officiant et à un moindre degré à l'auteur de l'oblation. C'est cette modification qui dégage la vertus omineuse ou bienfaisante du corps du sacrifice. Or, même pour la Grèce, nous ne manquons point de textes où cette transformation est signalée.

141. Cf. Tylor, *Primitive Culture*, t. II, ch. xviii. — Robertson Smith : *Encyclopaedia Britannica, Art. Sacrifice*. Frazer : *The golden Bough*, 1900, II, p. 3 et sq. Hubert et Mauss : *Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice, Année sociol.*, 1898, p. 41 et sq. — Oldenberg, *Religion du Veda*, trad. *Henry*, 1903, p. 270-286.

142. On sait que, dans le sacrifice, on distingue la personnalité qui offre le sacrifice (sacrifiant), de celle qui exécute les opérations rituelles (sacrificateur), par exemple l'oblation de miel : νηφάλια, μελίκρατον. [*Paus.*, V, 15, 61 ; *Plut. Q. Symp.*, IV, 6, 2]. L'emploi de substances diverses, dans l'oblation, résulte déjà des textes homériques : [*Iliade*, XXIII, 170 ; *Odys.*, XXIV, 36, 67, XI, 26]. Ce sont l'eau, le vin, le miel ou plutôt l'hydromel. Cf. Roscher, *Nektar und Ambrosia*, 1883, p. 65-66. et Frazer, *Pausanias*, III, 383 et sq. ; Roscher, *Lex.*, aux noms de *Cerbère*, *Dionysos*, *Erinyes*, etc.

D'abord, l'oblation ou la victime changent de nature. Elles deviennent plus parfaites et en même temps acquièrent, pour ceux que n'ont point préparés les purifications rituelles, une vertu omineuse et parfois mortelle. Les paroles de consécration en modifient la substance. Dans le sacrifice sanglant, les restes de la victime, sa chair ou ses cendres, enferment au moins pendant un temps déterminé des propriétés qui se transmettent à tous ceux qui les touchent ou les consomment. Le sacrifice est créateur, comme l'acte de la génération, d'une réalité nouvelle [143]. Bien plus, dans certains cas, le sacrifice identifie au dieu la victime sacrifiée et, par l'intermédiaire de la victime, il arrive que le dieu descend animer le sacrificateur. Une parenté, une alliance étroite unit le dieu, le sacrificateur et la victime. Une foule de détails du rite témoignent de cette parenté [144]. Le sacrifice apparaît ainsi comme une métamorphose et c'est là un fait indépendant des hypothèses que l'on peut imaginer pour en expliquer l'origine. Le sacrifice implique une conception inconsciente de la nature du corps. D'un côté, la nature de l'oblation est déterminée par la fonction qu'elle doit remplir, la personnalité du dieu auquel on la destine. Mais, d'un autre côté, ce qui définit le corps du sacrifice, c'est moins la permanence de certains caractères visibles que la faculté d'échanger, dans des condi-

143. Cf. *Iliade*, I, 301; VIII, 549 et *Hérodote*, IV, 62; III, 91; *Hesych.* ἔνδρατα; comp. FRAZER, *The golden Bough*, II, p. 90 et sq.

144. *Corp. I. A.*, II, 582, 504; *Euripide*, *Electr.*, 595 *Kaib.*; *Pausanias*, II, 37, 1; ROSCHER, *Lex.*, au nom de chacun des dieux. Par exemple, la couleur de la victime dépend de la nature du dieu. Elle est noire dans les sacrifices funéraires, blanche ou rouge pour les dieux célestes. [Cf. FRAZER, *Pausanias*, IV, 223, V, 261; *Golden Bough*, I, 300. Comp. *Hérodote*, II, 42.] — Dans un grand nombre de cas, le sacrificateur est revêtu de la peau de la victime. [Cf. Αἰγοφάγος dans *Hesych.*, et *Iliade*, IV, 51, *Paus*, III, 15, 7 et 9.] — Il y a sans doute là, un souvenir de cultes totémiques. Le totémisme implique, du reste, une relation de parenté entre l'animal totem et ceux qui lui rendent un culte. Il suppose la possibilité d'une transformation. Malheureusement, nous avons peu de données sur les cultes totémiques grecs. Les interprétations modernes sont trop conjecturales pour que nous puissions les accepter, sans réserves. Cf. BACK, *de Graecorum cæremoniis in quibus homines deorum vice fungebantur*. Berlin, 1883.

tions données, ces caractères contre d'autres déterminations nouvelles[145].

§ 46. — Ainsi apparaît l'affinité du sacrifice et des opérations magiques. En Grèce, comme dans l'Inde, les rites magiques ont pullulé autour du sacrifice. Les rites magiques aident précisément à accomplir ces transports de qualités ou d'essences, où réside toute la vertu de l'oblation. La lustration, l'onction, le contact passager ou prolongé du corps magique ou du corps du sacrifice en transmettent les propriétés à ceux qui l'accomplissent. A plus forte raison, le repas qui incorpore au sang du sacrifiant le sang de la victime opère un transfert ou une substitution analogue.

Il faudrait se garder de tirer de ces considérations des conclusions excessives, et surtout d'appliquer sans discernement à la Grèce ce qui est vrai pour l'Inde seule. Pourtant, si l'on songe à l'importance des sacrifices dans la vie grecque, à la multitude des occasions où chaque citoyen peut devenir sacrificateur, si, d'autre part on se rappelle que cette idée de transformation ou d'identification essentielle joue dans la physique grecque un rôle considérable, on ne peut s'empêcher d'attribuer à ces croyances relatives au sacrifice quelque part dans la formation de la notion du corps.

Sans doute, elles n'ont pas agi d'une manière directe et précise. On relèverait difficilement des allusions chez les philosophes. Mais il n'est pas absurde de supposer qu'elles ont eu pourtant une influence. Elles ont contribué à donner aux Grecs une certaine notion du changement et du corps. Elles ont façonné leur intelligence ; elles les ont habitués à des images dont l'exercice des procédés logiques ne les affranchira point, et qu'à vouloir expliquer par la logique seule, on risquerait de ne pas comprendre.

145. Cf. Frazer, *Golden Bough*, I, 286, 368, 343, 370, 388 ; II, 2, 27 et sq.

§ 47. — Au fond de la plupart des légendes que nous venons d'examiner, nous rencontrons une croyance qui est un des éléments les plus permanents du folk-lore universel : la croyance à la possibilité des métamorphoses. Elle est liée intimement à toutes les légendes de la psychê, à tous les mythes du sacrifice, et tous les rites magiques. Étudier d'une manière générale la légende grecque des métamorphoses, ce serait aborder l'étude d'un des éléments les plus importants de toutes ces histoires fantastiques dont l'ensemble constitue la mythologie. La croyance qu'un être, tout en restant le *même être,* peut changer de forme ou d'apparence extérieure, est un thème essentiel de tout récit merveilleux. S'il existe des dieux, ou des hommes que favorise spécialement la bienveillance divine, c'est par la faculté de modifier à leur gré leurs apparences, qu'ils se distinguent du commun des êtres. L'histoire de certains dieux n'est guère que l'histoire de leurs apparences successives. Ce n'est point là un caractère particulier de la mythologie hellénique. Même la légende des métamorphoses y est moins développée, moins riche d'abord en épisodes divers que beaucoup d'autres. Elle y conserve toujours un certain caractère rationnel et quelque méthode dans la fantaisie. C'est seulement plus tard, lorsqu'à la mythologie grecque, se mêlent, de plus en plus nombreuses, les légendes venues d'Orient, que l'histoire des métamorphoses s'enrichit, se développe, devient absurde par système, et prend l'apparence que lui conservent les récits de Lucien, d'Apulée, d'Ovide ou de Damascius.

§ 48. — De fait, si merveilleux que soit le mythe, si fantastiques que puissent être les prestiges qu'il raconte, c'est la réalité observée qui en fournit les premiers éléments. Car il est vrai que toute réalité se transforme sans cesse. Ce que l'on constate d'abord de la mer, tour à tour calme et souriante et subitement déchaînée, de la mer pleine de mirages sans nombre, et des dieux qui l'habitent, est vrai aussi bien du feu et de l'air. Ce n'est point, sans doute, par l'effet du

hasard que la faculté de se transformer ou de disparaître appartient d'abord aux dieux marins, tels qu'Aphrodite, les Sirènes, Calypso, Hélène, aux puissances infernales et aux démons de l'air [146]. Ce n'est point par hasard qu'elle appartient aussi à tous ces dieux, si nombreux dans la mythologie primitive, qui n'ont point une apparence humaine. Plus tard, le même pouvoir est étendu à tous les dieux et aux mortels qu'ils protègent, magiciens ou chefs de race. Tantôt le changement de forme est durable, et c'est alors un châtiment, comme il arrive aux femmes transformées en oiseaux, en arbres, en animaux divers (Progné, Philomèle, Arachné, etc.). Tantôt, c'est une faveur des dieux qui, munissant un homme de facultés surnaturelles, le soustrait aux lois communes de la vie, le rend invisible, invulnérable, le fait assister inaperçu aux conseils de ses ennemis, le protège, par mille moyens imprévus, contre leurs ruses et leurs coups. Tel Ulysse, dans l'Odyssée. Tel le Periclymenos des catalogues hésiodiques [147].

§ 49. — Mais, d'une manière plus générale, la vie normale elle-même est une suite de transformations qui mènent chaque être de la naissance à la mort. Toutes choses naissent, se transforment et meurent. Cela est vrai de l'homme, mais aussi de tous les animaux et de toutes les plantes. Même, la vie des plantes est plus singulière, puis-

146. La faculté de se transformer appartient d'abord à tous les dieux marins. Cf. *Iliade*, XIV, 214 ; *Odys.*, IV, 455 ; XII, 40 ; V, 136. Le plus célèbre de tous les dieux changeants, *Protée*, est à l'origine simplement un dieu marin qui partage cette prérogative avec tous ses congénères (Aphrodite, les Sirènes, Calypso, Hélène. Cf. *Odys.*, IV, 220, 226). — La même faculté appartient aux dieux infernaux : « *die wie Traumerscheinungen umstät wechseln und wanken.* » (Rohde, *Psyche*, II², p. 82 et *Anhang*, 2, p. 410), par exemple les Lamies (Lamia, Empusa, Mormo, Gello, Karko, Banbo [Comp. Rademacher, βαύβω. *Rh. Museum*, 1904, p. 312, 313]. — Puis elle appartient peu à peu à tous les dieux. Cf. Mannhardt-Heuschkel, *Antike Wald und Feldkulte*, 1904, I, p. 60, 95 et saepe. Cf. note 9.

147. Ed. Rzach², fg. 14, p. 326 ; *Scol. Laur. Apoll. Rhod. Arg.*, I, 156 (313, 6 k.). — Comp. *Ovid.*, *Met.*, XII, 556 et *Orph.*, 223, *Abel*. Cf. Weil, *Études sur l'antiquité grecque*, 1903, p. 45.

que nous les voyons, dans l'espace de quelques mois, naître, se développer, et mourir, pour renaître de nouveau. Les démons innombrables de la végétation, dont la légende se lie si étroitement aux rites du sacrifice, naissent, se métamorphosent et meurent sous nos yeux. Aux légendes de la mer, et aux légendes infernales, s'ajoutait ainsi tout un ensemble considérable de mythes des métamorphoses, dont les premières formes sont assurément très anciennes. Innombrables sont les démons du blé et des arbres si bien étudiés par Mannhardt et Frazer [148]. Et leur troupe imposante viendra se grossir encore, par l'introduction des légendes étrangères, d'Adonis, Thammuz, Jakinthos, Osiris et Dionysos [149].

Avec ces légendes, un élément nouveau s'ajoute au mythe des métamorphoses. Les deux épisodes par lesquels s'ouvre et se clôt le cycle des métamorphoses, la naissance et la mort, plus importants que les autres, sans doute, n'interrompent pourtant, ni l'un ni l'autre, le développement des formes. Le dieu qui renaît existait avant sa naissance. Et sa mort sera suivie d'une naissance nouvelle. Le sacrifice ou l'oblation qu'on lui offre après sa mort a seulement

148. Cf. *Cicéron, de N. D.*, II, 21, 53. — MANNHARDT, *Antike Wald und Feldkulte*, 1877 et 1904. — FRAZER, *Golden Bough*, II, 37 et sq. (presque tout le tome II). — Comp. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel*, tr. fr., p. 496.

149. Le culte d'*Adonis* existe déjà à l'époque d'Aristophane (*Lysistrata*, 389, 393, 396). Ce dieu, né d'un myrte, et dont le sang produira, lorsque les bêtes sauvages déchirent son corps, des anémones, est introduit de Phénicie en Grèce [cf. MANNHARDT, *o. c.*, I, p. 274 ; GREVE, *de Adonide*, 1877 ; FOUCART, *Associations religieuses chez les Grecs*, p. 73 ; FRAZER, *Golden Bough*, t. II, p. 116 et sq.]. Il paraît bien, comme le montre FRAZER, II, p. 117, symboliser : « *the decay and revival of Plant life.* » (Pour les autres hypothèses, cf. GREVE, *o. c.*) — Le culte d'*Attis* (*Paus.*, VII, 17) est plus récent peut-être. Il est introduit de Phrygie, en même temps que le culte de la « Mère des Dieux » [MANNHARDT, *o. c.*, p. 291 ; FOUCART, *o. c.*, p. 89 ; HEPDING : *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1905.] — *Iakinthos* est déjà mentionné par *Hérodote*, IX, 7 [cf. FRAZER, *o. c.*, II, 136]. — Ces cultes sont étrangers, mais il y a déjà en Grèce, semble-t-il, un fonds de légendes analogues. *Dêmêtêr*. qui est peut-être une des plus anciennes divinités pélasgiques [*Hérodot.*, II, 171] paraît et disparaît dans des conditions analogues. [Cf. LENORMANT, *ap.* DAREMBERG et SAGLIO, *Dictionnaire*, II, 1047. FRAZER, *o. c.*, II, 170, 171, et déjà WELCKER, *Gr. Goetterlehre*, 1857-63, II, 552.] Si l'on accepte l'étymologie proposée par MANNHARDT, *Myth. Forsch.*, p. 292 (δεαί = mot crétois signifiant l'orge ou le blé) et adoptée par FRAZER, une des nombreuses Dêmêtêrs grecques a été une déesse de la végétation. Cf. art. *Dêmêtêr* ap. ROSCHER, *Lexicon*.

pour rôle, comme Frazer l'a montré, d'accélérer sa renaissance, et d'assurer la continuité du cycle de ses transformations [150]. Il lui permet d'attendre la résurrection du printemps. Dans le drame des métamorphoses, la naissance et la mort ne sont que les épisodes principaux. Ce qui est vrai des dieux de la végétation, le sera aussi de tous les dieux, de tous les démons, et des âmes humaines elles-mêmes. Dès le VIIIe siècle, la spéculation orphique considère la mort et la naissance comme des transformations passagères.

§ **50.** — Une généralisation plus vaste encore étend à l'univers tout entier ce que l'on sait des dieux, des héros et des hommes. La cosmogonie nous apprenait déjà que l'univers est né, et qu'il doit mourir. Les croyances que nous rencontrons maintenant, ajoutent qu'il revivra. La forme la plus connue de cette légende est l'histoire du déluge [151]. Souvenir de cataclysmes anciens, ou plus simplement des inondations des fleuves grecs, la légende du déluge, si elle ne nous est connue que par des versions récentes, est sans doute, comme l'a bien montré Usener, d'origine très ancienne. Usener a expliqué quels sont les caractères propres de la croyance grecque, par quels détails elle se distingue des légendes d'Izdubar-Nemrod et de Noah. Plus récente est, semble-t-il, la croyance à l'ἐκπύρωσις, à l'incendie cosmique, dont peut-être l'œuvre d'Héraclite renferme les premières traces, et dont la philosophie pos-

150. Cf. LOBECK, *Aglaophamos*, 1829, p. 574 et FRAZER, *Golden Bough*, II, 37. Les mêmes légendes ont été, par la suite, développées pour un grand nombre de dieux (not. Zeus) que l'on a confondus avec les dieux orientaux.

151. Cf. USENER, *die Sintfluthsagen*, 1899. On sait que nous possédons 4 récits différents du déluge : 1° L'histoire d'Izdûbar Nemrod contenue dans les fragments de la Bibliothèque d'Assourbanipal et signalée en 1872 par G. SMITH, *The Chaldaean account of deluge* (Comp. JENSEN, *die Kosmogonie der Babylonier*, 1898, et JEREMIAS, *Izdubar Nemrod*, 1891). 2° les textes bibliques ; 3° les textes hindous du *Çatapatha Brāhmaṇa* et du *Matsyopathyana* (*Mahab.*, III, 187); 4° la légende de Deucalion (*Pausanias*, I, 40, 1 ; V, 8, 1 ; X, 6, 2) [cf. USENER, *o. c.*, p. 1-25]. — L'idée que, pour tout être, il y a des naissances et des morts successives est exprimée souvent [Cf. USENER, *o. c.*, p. 196]. Le soleil, qui disparaît le soir, renaît le lendemain matin (*Sophocl. Trachin.*, 94). Le règne de la vie et celui de la mort sont visités tour à tour par tous les êtres (*Pindare*, Fg. 129), etc.

térieure devait tirer tant de parti[152]. Déluge ou incendie, il ne s'agit que d'une mort temporaire qu'une renaissance suit bientôt. Le déluge et l'incendie ne sont pas des fins définitives. Le monde, comme plus tard l'oiseau Phénix, renaît toujours. Sa vie comme celle des plantes et de l'âme est faite d'une alternance de lumière et d'ombre.

§ **51.** — Les légendes de la naissance et de la mort nous conduisent ainsi à cette conception du « Retour éternel » que le talent de Nietzsche a rendue populaire. Nous verrons combien, dans la poésie du VIe siècle, et plus tard chez Platon, on en trouve des expressions diverses. Elle ne nous est connue malheureusement que sous des formes déjà singulièrement élaborées et enrichies par la spéculation des philosophes. Tour à tour, Héraclite et les Pythagoriciens, Parménide et Empédocle, les poètes lyriques, et Platon lui-même l'ont marquée de leur empreinte. Il est permis cependant de supposer qu'elle était fort ancienne. Platon, dans la *République,* dans le *Politique* et dans le *Timée,* la présente comme un très vieux conte. Le changement d'après ce conte n'est pas indéfiniment fécond. Incapable de produire des formes nouvelles, il ramène les formes anciennes, selon l'ordre des temps. Une période plus ou moins longue suffit à épuiser le cycle complet des transformations possibles et tout reprend ensuite par le commencement. Quels sont, dans cette histoire familière aux philosophes, les éléments primitifs, quelles sont les additions où apparaît leur interprétation rationnelle, c'est ce que les textes ne nous permettent point de démêler.

Néanmoins, cette légende est, pour nous, d'une grande importance. En effet, elle donne à la cosmogonie un caractère tout nouveau, qui la rend susceptible d'une application scientifique. La perpétuité des transformations, toujours nouvelles et imprévues, l'indétermination foncière d'une théogonie qui ne s'achève jamais, rendent impossible

152. Cf. *Héraclite*, Fg. 26-31 (*Diels*) Le terme ἐκπύρωσις appartient au stoïcisme. L'origine de la formule d'Héraclite est peut-être, comme le montre Diels, l'histoire de la chute de Phaéton.

toute explication définitive des choses. Chaque forme, pour la théogonie, reste provisoire et les dieux seuls, quelquefois, savent ce qui lui succèdera. La légende du « Retour éternel » nous apprend que l'univers nouveau sera semblable à celui qui l'a précédé, qu'il subira des transformations identiques, et que les faits établis pour l'univers présent sont valables aussi pour les mondes futurs. La légende reste pessimiste, mais elle ouvre à la science une voie, dans laquelle, à partir d'Anaximandre, elle va s'engager pour longtemps.

§ 52. — Sous ces divers aspects que nous venons de rapprocher un peu arbitrairement, la conception des métamorphoses paraît impliquer une notion rudimentaire de la permanence de la substance. Une réalité peut changer radicalement ses apparences, et pourtant demeurer la *même* réalité. Une forme peut disparaître complètement, et renaître identique à ce qu'elle était. Ne serait-ce point, qu'une « matière » a subsisté, malgré les transformations, que sous la manifestation changeante, une réalité immuable n'a pas cessé de persister ? Ce serait là, sans doute, une interprétation téméraire. L'identité de l'être qui subsiste n'est point conçue comme une identité substantielle. Même, elle n'est point apparemment conçue de quelque manière que ce soit. Du dieu qui va renaître, on dit seulement qu'il dort, qu'il est mort, ou qu'il est dans les enfers. De l'univers ou de la végétation qui ont disparu, on ne dit rien du tout. Une forme s'est évanouie, qui a été remplacée par une autre forme. A la terre féconde a succédé la désolation de l'eau sans bornes ou du feu infini. Et c'est tout. Ce n'est point sur l'élément permanent et qui survit, que se porte l'attention. C'est sur les formes mêmes qui se succèdent, sans qu'il soit besoin d'un substrat qui les relie. Mais si éloignée que la conception des métamorphoses soit d'une doctrine de la matière, elle en contient pourtant les germes, qui, si l'occasion s'en présente, pourront se développer.

CHAPITRE IV

L'ORDRE DU CHANGEMENT

§ **53.** — Les légendes de la théogonie[153] et des métamorphoses donnent toutes deux une image très forte du devenir ou du changement. Mais, en même temps, elles ont contribué l'une et l'autre à imposer cette croyance que le devenir ne s'accomplit pas au hasard, qu'il obéit à des lois régulières, que l'apparition des formes et leur disparition sont soumises à des conditions immuables. La théogonie suppose, nous l'avons vu, que les formes les plus récentes sont aussi les plus parfaites et les plus stables[154]. Si l'on considère les aspects divers de la légende des métamorphoses, on a quelque raison de croire, qu'au début, les formes de l'être qui change ne sont maintenues et rapprochées par aucune loi. Inventeur d'histoires fantastiques, le Grec s'amuse et s'étonne de sa propre fantaisie, et la suite de transformations qu'il décrit est celle qui, dans l'instant présent, émerveille le plus. Mais le nombre des métamorphoses possibles est limité. L'imagination du Grec est trop nette et trop plastique, pour s'abandonner longtemps aux fantaisies étranges de tel mythe d'Orient. Ici encore l'observation façonne le mythe ; elle en restreint et en canalise les débordements. Peu à peu certaines transformations deviennent classiques et imposent, de par l'autorité des traditions, à tout narrateur sérieux. Du jour où se furent fixées les légendes du « Retour », la nécessité de déterminer les lois, l'ordre, la succession des métamorphoses se fit plus grande,

153. Cf. chapitre I.
154. Preller, *Gr. Mythologie*, I, p. 39 et sq.

et, au-dessus du changement lui-même, règne et plane la loi du changement, qui règle l'ordre des métamorphoses. Ainsi apparaît peu à peu, en même temps que la première image abstraite du changement, la première notion, encore bien confuse, de la loi.

Elle a pris bien des formes différentes. D'abord on a personnifié sous des noms divers l'ordre du devenir. Puis on s'est essayé à définir cet ordre lui-même, à déterminer les périodes qu'il embrasse, les temps qui séparent deux apparitions successives d'une même forme.

La première tendance éclate dans deux grands cultes grecs, fort anciens probablement tous les deux.

§ **54.** — Le destin apparaît déjà dans les poèmes homériques[155]. Une nécessité implacable y domine et y dirige les événements terrestres et célestes. De même, c'est une loi du destin qui régit, dans la théogonie, l'avènement et le déclin successifs des dynasties divines. C'est le même destin qui règle les mouvements des astres, l'alternance des événements terrestres, et jusqu'aux épisodes particuliers de chaque vie individuelle[156]. Contre l'arrêt du destin, il n'est pas de recours. Les artifices passagers qui peuvent momentanément sauver celui qu'ils ont frappé n'ont pas de lendemain[157]. Les légendes de l''Ανάγκη sont nombreuses

155. Cf. Wilamowitz, *Homerische Untersuchungen*, p. 224[22]. Le destin n'est pas encore, dans Homère, une divinité personnelle. Mais il est déjà redoutable. (*Iliade*, X, 418 ; XXIV, 667 ; V, 633 ; XX, 251). L'ἀνάγκη est déjà accompagnée de l'épithète κρατερή. [Comp. *Parmen* , Fg. 8, 30. Diels, *Vors*, 124.] Par la suite, elle devient une des Erinyes. [Cf. *Eschyl.*, *Prom.*, 105 ; *Euripide*, Fg. 1011 ; *Platon*, *Lois*, VII, 818 e.] La légende se complique ; l'ἀνάγκη est mère de Kronos, sœur de Dikè [*Stob. Ecl.*, I, 393 W.] mère des Moires [*Platon*, *Rép.*, X, 617 c]. Plus tard encore elle se confondra avec l'oréade 'Αδράστεια ['Αδρήστεια. *Iliade*, II, 828 : *ville de Mysie*]. Elle sera la mère d'εἱμαρμένη. [Cf. Tournier, *Némésis et la jalousie des dieux*, 1863, p. 99, 102[2], 233. L'ἀνάγκη de l'Iliade et l'ἀνάγκη d'Eschyle sont déjà plutôt des abstractions que des dieux concrets. — Cf. aussi Posnansky, *Nemesis und Adrasteia*, 1902.

156. Cf. Tournier, *Némésis*, *etc.*, p. 3 et sq. ; Crusius, ap. Roscher, *Lex.*, II[1], 1143, 1144. — Cf. *Tr. et jours*, 93 ; *Théog.*, 211. — Comp. Nägelsbach, *Nachhomerische Theologie*, p. 143, 145. — L'idée d'un ordre défini dans l'apparition des formes est visible dans la *Théogonie* (cf. plus haut et v. 116).

157. Cf. W. Nestlé, *Euripides*, 1901, p. 417 et 418.

précisément chez les philosophes. Platon en a tiré quelques-uns de ses mythes les plus beaux. Mais on les trouvait déjà chez Empédocle, qui, lui-même, les tenait de ses devanciers[158]. Parménide les mentionne dans le système de la δόξα[159]. Une divinité (δαίμων) y gouverne tout l'univers et détermine l'heure de chaque naissance et de chaque mort. Chaque métempsychose a lieu au moment fixé par le destin. S'agit-il dans ce texte, comme le veut Plutarque, d'Aphrodite Ourania ou, comme le dit plus simplement Platon, de la γένεσις ou de la loi du devenir[160] ? En tous cas, on peut rapprocher la divinité de Parménide d'une foule de puissances analogues, de l'Estia pythagoricienne[161] des sociétés orphiques ou de la Persephone des tables de Corigliano[162]. Des caractères analogues apparaissent dans les cultes innombrables des déesses servantes de la destinée : Dikê[163], les Erinyes[164], les Moires, les Kêres[165], Adrasteia,

158. Cf. *Empédocle*, fg. 115 [DIELS, *Poetae Philos.*, 1901, p. 152] : ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν | ἀίδιον... — Dans ce texte, l'ἀνάγκη dépend d'un serment des dieux < πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις > [Comparer *Odys.*, II, 377 ; *Iliad.*, II, 755, XVI, 37 et *Théog.*, 400, 805]. Sur l'Ἀνάγκη, cf. *Pindare, ol.*, II, 55 ; et Fg. 116, *B. Schröder*. [Comp. GRUPPE, *Gr. Kulten und Mythen*, t. I, p. 340, sur ὅρκος]. Sur l'ἀνάγκη en général, L. CAMPBELL, *Religion in Greek Literature*, 1898, p. 176.

159. *Parm.*, Fg. 13, 3. Comp. DIELS, *Parmenides*, 1897, p. 107 et plus bas.

160. Cf. *Platon*, Fg. 13, et *Amat.*, 13, 756 F. — *Banquet*. 178 B. *Philèb.*. 54 E. La légende d'Ἀνάγκη paraît unie ainsi à celle d'Aphrodite οὐρανία. A ce titre, elle règle l'ordre des générations ; elle est la plus vieille des Moires (*Xénoph.*, *Symp.*, 8, 9 ; *Salaminia*, XII, n° 8, 145, fg. 138). — Comp. WELCKER, *Gr. Goetterlehre*, I, 1857, p. 672, et ROSCHER, *die Grundbedeutung der Aphrodite*, 1883, p. 77.

161. BAUER, *der aeltere Pythagoreismus*. Bern, 1897, p. 52.

162. DIELS, *Parmenides*, 1897, p. 11 et 16.

163. Δίκη apparaît dans l'*Iliade*, IX, 505-512, dans les *Tr. et les jours*, 256 et 220-224, dans la *Théogonie*, 901. Elle est une divinité morale : les peuples qui la bannissent sont punis [Comp. *Platon, Lois*, X, 943 E]. Dans *Solon*, 4, 14, elle sait et prévoit tout ce qui arrive. Les tragiques [*Eschyl. Choeph.*, 637, *Eumén.*, 510] la représentent comme une divinité vengeresse. Elle prend un rôle dans la physique avec Héraclite [Fg. 94, *Vors*, p. 79]. Si le soleil s'égare, les Erinyes servantes de Dikè et Dikè sauront le retrouver. Sur ce texte, cf. plus bas, note *266*.

164. Cf. *Iliad.*, I, 572 ; *Esch. Eum.*, 72, 395 ; *Soph. Œdip. Col.*, 1568 ; *Corp. I. G.*, 916. Dans la *Théogonie* 185, les Erinyes naissent en même temps que les géants de la Terre arrosée du sang d'Ouranos. [Cf. *Tzetz. in Lycophr.*, 406, II, 585 M.] Comp. ROHDE, *Psyche*, I, 72² ; I, 268 ; II, 231².

165. Comp. MEUSS, *Tyche bei den attischen Tragikern*. Prg. Hirsberg in Schlesien, 1899.

Némésis, autant de divinités qui sous des noms divers président à la rigueur de l'ordre universel, ou à la destinée plus limitée de chacun des dieux ou des mortels. Tous ces noms seront appliqués aux dieux maîtres de l'ordre des apparences. Figures très anciennes comme celles des Erinyes ou des Moires, figures plus récentes, dont le nom témoigne de l'abstraction qui les produisit, comme Adrasteia [166], elles apparaissent chez les philosophes chaque fois qu'il s'agit de justifier ou d'expliquer la fixité du destin. Et toutes impliquent la même croyance à la continuité du devenir, à la succession des formes, à l'invincible force des lois qui la régissent.

§ **55.** — L'esprit du culte de Kronos paraît identique. Nous en trouvons la première forme dans l'Iliade. Détrôné et vaincu par Zeus en même temps que les Titans, il n'en conserve pas moins une puissance singulière [167]. Il n'y a guère de cosmogonie dans laquelle il ne figure. La théogonie d'Hésiode le nomme souvent [168]. Il paraît par excellence le dieu des légendes cosmiques. Quelle que soit l'origine de son culte, qui, ridiculisé par les poètes comiques, ne survivra guère à partir du VIe siècle que dans l'orphisme, qu'il s'agisse d'un dieu du temps [169], d'un doublet de la destinée, ou d'une divinité spéciale, distincte à la fois du

166. Cf. Tournier, *Nemesis et la jalousie des dieux*, 1867, p. 99, 102 ; Posnansky, *Nemesis und Adrasteia*, 1901, p. 20. Le culte phrygien d'Adrasteia [= Rhea ou Cybèle] paraît s'être introduit de bonne heure en Grèce [Cf. Roscher, *Lex.*, I¹, 77a]. Il se confondra peu à peu avec celui de Némesis.

167. Dans l'*Iliade* [VIII, 415, 383 ; 479, V, 721] et dans l'*Odyssée* [XXI, 415], Kronos, père de Zeus, de Poséidon, d'Hadès, de Hera, de Demêter et de Hestia est vaincu par Zeus, en même temps que les Titans. Les seuls détails que nous ayons sur sa mythologie nous sont fournis par la *Théogonie*, 165 et sq. Il ne joue pas un grand rôle chez les poètes classiques. Les comiques seuls s'en occupent et le rendent populaire. Au XVe siècle sa légende est développée dans les cercles orphiques [Abel, *Orphica*, p. 43]. Le culte, qui paraît proprement grec [Cf. Lobeck, *Aglaophamos*, p. 829, 470] a cependant de nombreuses analogies en Orient [Cf. M. Meyer, ap. Roscher, *Lex.*, I, 2, 1502 et sq.].

168. *Théog.*, 18, 73, 137, 168, 395, 453, 459, 473, 476, 495, 625, 630, 634, 648, 666, 851. Cf. *Damascius, de Princip.*, 387, R. et plus bas.

169. Opinion de Welcker, *Gr. Goetterlehre*, 1857, I, 140 et sq.

temps et de la destinée[170], les caractères de sa légende se laissent, à l'époque historique, dégager assez nettement. Dieu exotique ou dieu grec, Kronos est de bonne heure le maître de l'ordre des choses. Il en règle l'arrangement successif et la disposition dans le temps ; il les répartit en séries régulières et fixe l'heure de leur naissance et de leur mort. Peu à peu, on le confond avec le temps, Chronos, dont le nom résonne presque comme le sien. La confusion commencée chez Pindare est achevée chez Phérécyde[171].

Si voisines que soient les deux légendes, d'Ἀνάγκη et de Κρόνος, elles s'opposent déjà cependant. Le destin et les divinités subalternes servantes du destin, les Moires, les Kêres portent un bandeau. La nécessité brute qu'elles servent n'a pas de sens pour les dieux eux-mêmes. En face de cette nécessité obscure, une nécessité rationnelle se dégage. Kronos manifeste, comme Mêtis, un peu de la sagesse divine. Il est subtil et bon calculateur. La nécessité qui s'exerce dans la série des temps est une nécessité que la pensée pénètre. Le jour où s'achève la confusion du Titan de la théogonie et du temps mesurable dans le nombre, l'ordre des apparences tombe sous les prises de la raison, et la sagesse divine qui s'y manifeste permet à la sagesse humaine de le comprendre et de le prévoir.

§ 56. — Désormais, les hommes possèdent un moyen d'apercevoir l'ordre des choses et de le calculer : le nombre.

170. Opinion de PRELLER, *Gr. Myth.*, I, 45.

171. La confusion est commencée chez Pindare. Le plus souvent le terme χρόνος désigne simplement le temps [Cf. RUMPEL, *Lexicon Pindaricum*, 1883, 490 *a*]. Mais daus le texte *Ol.*, *X*, 55 : παρέσταν μὲν ἄρα Μοῖραι σχεδὸν ὅτ' ἐξελέγχων μόνος ἀλάθειαν ἐτήτυμον χρόνος... il s'agit du temps personnifié, voisin des Moires. Cf. aussi *Pyth.*, IV, 291 [p. 221, *Bergk-Schrœder*]. L'analogie paraît reposer seulement sur l'identité ou l'assonance des noms. Comme le remarque M. MEYER [ROSCHER, *Lex.*, I, 1546b], aucun des attributs du dieu Kronos ne permet l'identification. En tous cas, elle est antérieure au stoïcisme comme le prouvent les fragments de Phérécyde. Cf. note *96* [en sens contraire : DIETERICH, *Abraxas*, 1891, p. 82]. L'étymologie χρόνος adoptée (sauf quelques exceptions) par les glossateurs grecs, est remplacée dans un texte de Cornutus (*Osann.*, 7) par l'étymologie κραίνειν (Comp. *Soph.*, *Trach.*, 126 : ὁ πάντα κραίνων βασιλεύς et *Iliad.*, II, 419) (Cf. CURTIUS, *Gr. Étymol.*, 154 et sq.), il est alors le dieu qui « mûrit et accomplit ».

L'œuvre du nombre sera de mesurer les intervalles du temps. Les changements accomplis par Kronos seront des changements périodiques, rythmés par le retour de nombres définis et invariables. La périodicité du changement et l'uniformité des nombres qui la mesure sont les marques visibles du destin et de l'ordre universel. Une année, une respiration, un jour, une saison, un âge de la vie humaine, autant de durées définies qu'expriment des nombres fatidiques[172]. Les conceptions relatives à l'ordre des choses venaient ici se rencontrer avec les traditions millénaires qui attribuaient à tel ou tel nombre particulier des vertus définies. Procédés antiques de mesure du temps, souvenir de systèmes disparus de numération, d'autres causes encore sans doute avaient contribué[173] à fixer de bonne heure le symbolisme numérique, dont nous retrouvons dans toute l'histoire de la physique grecque des applications si variées[174]. Tantôt ce seront les dieux, les êtres, les éléments répartis en classe, suivant les nombres 3, 6, 7 et 20[175]. Tantôt ce seront les divisions mêmes du temps déterminées selon les mêmes

172. Cf. le chapitre sur Héraclite, p. 125.

173. Cf. Roscher, *die enneadischen und ebdomadischen Fristen und Wochen der aeltesten Griechen* (*Abh. der K. Sächsich. G. der W.*, 1903, XXI, nº IV). — Usener, *Dreiheit.* (*Rh. Mus.*, *N. F.*, 1903, p. 343). Comp. J. Loth, *L'année celtique d'après les textes irlandais, gallois*, etc. (*Rev. celtique*, XXV, 1904, p. 113 et sq.).

174. On a rattaché ces symboles numériques : 1º à des procédés de mesure du temps ; 2º à des survivances de systèmes de numération différents du système décimal [Cf. en ce sens, Joh. Schmidt, *die Urheimat der Indogermanen und das Europaïsche Zahlensystem. Abh. der berl. Akad. der W.*, 1890; d'après S. au système grec, décadaire, seraient venus s'ajouter des éléments assyriens (système sexagésimal ou vigésimal) et des éléments sémitiques (système de numération par 7)].

175. Sur le nombre 3, cf. Usener, *Dreiheit. Rh. Museum*, N. F., 1903, 1 et sq. — Sur le nombre 7 outre le travail cité de Roscher, cf. Robert, *Studien zur Ilias*, 1900, p. 107 et sq ; Diels, *Archiv* X, 1897, p. 232 et: *Ein orphischer Demeterhymnus*, *Sitzb. der Berl. Akad. der W.*, 1901, p. 10. — Comparer Diels, *Elementum*, 1898, p. 44 et Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, 1899, p. 7[1], 324, 325, 509-510, 511, 528, etc. (pour les développements ultérieurs du symbolisme numérique en Grèce). — Cf. pour les triades. *Theog.*, 36, 56, 116, 140, 617, 734, 817, 901, 905, 206, 307, 375, 454, 455, 922, 934, 937, 185 (Usener, *o. c.*, p. 348). — L'opinion de Kern (*de Theogoniis*, p. 5) qui voit dans la présence des triades, dans les cosmogonies orphiques, la preuve de falsifications alexandrines, ne peut être considérée comme vraie d'une manière générale.

nombres primitifs[176]. Mais, de toute manière, les apparences venaient ainsi s'ordonner dans des cadres précis, le changement se soumettait à des règles, et le devenir obéissait à des lois.

§ 57. — A quel moment a-t-on essayé d'appliquer les mêmes lois, ou des lois analogues aux disparitions et aux naissances successives de l'univers? A quel moment a-t-on essayé de mesurer les périodes qui divisent son évolution? Les légendes relatives à la « grande année » se rencontrent au VIe siècle chez la plupart des philosophes. Platon ne négligera pas de les rappeler. La « grande année » désigne tantôt l'intervalle écoulé entre deux incarnations successives d'une psyché, tantôt la période pendant laquelle le meurtrier doit éviter le pays qu'a souillé son meurtre, tantôt enfin la durée d'un des états du cosmos. La légende est-elle antérieure au VIe siècle ; a-t-elle pris naissance pendant la période qui sépare Hésiode d'Anaximandre, dans les cercles de l'orphisme primitif, ou bien faut-il remonter plus haut encore jusqu'à une sorte de « divine comédie » primitive, qui manifesterait des croyances communes à la plupart des peuples indo-européens[177]? A la vérité, nous ne pouvons plus le savoir. Il est probable seulement qu'Anaximandre et Empédocle ne sont point les inventeurs de cette légende, qu'ils l'ont reçue, comme beaucoup d'autres, de leurs devanciers inconnus.

La même incertitude existe, en ce qui touche les évaluations de la « grande année ». Les trente mille années dont parle Empédocle n'étaient point, sans doute, la seule évaluation proposée[178]. Censorinus, source à la vérité assez

176 *Arist.*, *de Gen. et Cor.*, II, 10, 336^b 13 : πᾶς βίος καὶ χρόνος μετρεῖται περιόδωι ; *de Gen. an.*, IV, 10, 777^b 17, ^{a}33 ; *Hist. an.*, VII, ch. 3, 9, 12 et saepe. Il s'agit des différents âges de la vie, dont chacun doit comprendre, normalement, un nombre défini d'années.

177. Cf. ROHDE, *Psyche*, II², 179-180 et KARL THIEMANN, *die Platonische Eschatologie*, 1892. — Comp. DÖRING, *Archiv*, VI, 1893, p. 475 et sq.

178. *Empéd.*, *Kath.* Fg. 115, *Diels*, 5. τρίς ... μυρίας ὥρας. DIETERICH, *Nekya*, 1893, p. 119, traduit 30 000 saisons, ou 10 000 ans (*Pindare*, *Ol.*, II, 75 ; *Platon*, *Phedr.*, 248 C, 248 B, 249 A, *Rép.*, 614 B, parlent aussi de 10 000

dangereuse, en cite beaucoup d'autres[179]. Mais tous les nombres donnés ont, ainsi que le remarquait déjà Hirzel, un caractère commun ; ils sont très grands et choisis pour donner une idée de l'immensité, pour expliquer comment le souvenir des catastrophes passées s'est aboli, pour rassurer l'homme sur l'approche des catastrophes à venir.

Ainsi s'était développée de bien des manières différentes la croyance à un ordre rigoureux du devenir. La légende par là touchait de près à la science. En appelant l'attention sur le retour périodique des phénomènes, sur leur succession régulière, elle corrigeait ce que sa conception du devenir continuel pouvait avoir de décourageant pour l'esprit humain. Elle laissait à la science un large domaine. Étant admis le fait du changement universel, il fallait déterminer les conditions dans lesquelles il se produit, les lois qui en régissent l'ordre, en compter les phases et en mesurer les périodes.

RÉSUMÉ

§ **58.** — Nous venons ainsi de rassembler les principaux éléments de la physique légendaire. Les divers mythes que nous avons examinés, en nous efforçant de n'en retenir que ce qui a pu contribuer à la formation de la physique, sont bien disparates. Pourtant, il n'est pas difficile de grouper, sous quelques chefs principaux, les images qu'ils transmettent à la spéculation rationnelle. De ces images, les unes sont proprement physiques, Elles nous font connaître ou entrevoir la manière dont les Grecs, au début du VI[e] siècle, imaginaient les choses sensibles. Telles sont les croyances relatives aux corps et à leurs propriétés, aux métamorphoses qu'ils subissent par le sacrifice et les opérations magiques. Les autres sont cosmogoniques. Elles

ans). Mais la trad. de DIKTERICH est rejetée, semble-t-il, avec raison, par ROHDE, *Psyche*, II, 179[3] et DIELS, *Vors*, p. 217 (*Dreimal zehntausend Iahre*).

179. Cf. DIELS, *Ein orphischer Demeter Hymnus : Sitzb. der Berl. Akad*, 1901, p. 8 et sq. — On trouvera des exemples d'évaluations, du reste, sans valeur historique, dans *Censorinus*, *de D. Nat.*, 18, § 11 et sq.

nous dépeignent la naissance de l'univers ; elles nous renseignent sur les apparitions et les disparitions successives des choses. Il n'est pas inutile de résumer brièvement les résultats de cette recherche.

Nous avons été frappés d'abord de l'importance du devenir ou du changement dans toutes ces croyances. Théogonie et magie, poésie gnomique et poésie cathartique imposent également au Grec cette notion, que toutes choses naissent, se métamorphosent, meurent, qu'aucun être n'échappe à la loi du devenir, et qu'il n'y a rien d'éternel.

Nous avons constaté ensuite que ce devenir n'a pas de matière. Il n'y a dans le monde qu'une succession continuelle de formes distinctes, sous lesquelles aucune réalité permanente ne demeure. Les quelques rudiments d'une notion de la matière, que nous avons trouvés, se rencontrent seulement à l'occasion de certaines matières spéciales, le corps du sacrifice, le sang, la semence, le miel. Il nous a paru aussi que la notion primitive du corps est en Grèce plutôt d'origine visuelle, que d'origine tactile, que le corps est d'abord ce qui se voit plutôt que ce qui se touche, ainsi qu'une étude sommaire du vocabulaire de la poésie ancienne nous a permis de le constater.

Ces deux tendances de la spéculation légendaire nous ont paru corrigées par une conception déjà très forte de l'ordre du changement.

Le sentiment que les formes primitives sont aussi les plus vastes, les plus simples, les plus indéterminées, que l'on passe par degrés aux êtres complexes et de structure précise, porte déjà le caractère d'une conception vraiment scientifique. La liberté du choix du principe cosmogonique s'est trouvée ainsi restreinte entre des limites étroites, et la science naissante n'aura qu'à suivre la poésie. Plus féconde encore est l'idée de la périodicité du changement et du destin. La légende cathartique, le mythe pessimiste de la fin du monde et du retour éternel, autant que la croyance à l'ordre immuable des temps et des destinées, enferment déjà la première notion de la loi. Par ces deux additions,

la conception du changement ininterrompu cesse d'être dangereuse. Elle va devenir, au contraire, singulièrement utile et féconde, et c'est elle qui donne, nous le verrons, à la science grecque ce qu'elle a de meilleur et de plus durable.

§ 59. — On peut s'étonner que la notion d'un substrat permanent ou d'une matière ne nous semble pas indispensable à la constitution d'une physique. Nous nous efforcerons de montrer que l'insuccès pratique de la physique grecque ne tient point tant à l'ignorance d'une idée précise de la matière, qu'à un défaut de méthode qui est celui de toute la science antique. Au surplus, nous verrons, à partir des Eléates, se développer une certaine notion logique de la permanence. Mais, les Grecs ne manquaient point, dans leurs légendes mêmes, de moyens de suppléer à l'idée de la matière, de procédés pour ordonner les phénomènes et les prévoir. Les deux notions du destin et de l'ordre des temps y suffisaient amplement.

Bref, aucune de ces conceptions légendaires n'exclut la naissance d'une science rationnelle du devenir. Au contraire, elles l'annoncent et la préparent. Et c'est là, sans doute, un des faits les plus remarquables de toute cette histoire. De très bonne heure, la séparation se fait entre les éléments intelligibles, et les éléments absurdes du mythe. Le mythe cosmogonique passe, presque tout entier, nous le verrons, dans la science. Mais il y passe sous sa forme rationnelle. Tandis que l'Orient hindou ou éranien en reste à la physique du mythe, le Grec trouve dans la légende les éléments d'une physique scientifique. Nous allons assister, pendant tout le VI[e] et tout le V[e] siècle, aux tentatives multiples des savants pour réaliser l'équilibre entre les besoins logiques de la pensée et les exigences de l'imagination nourrie des mythes. Nous verrons les philosophes s'employer pendant des siècles à mettre d'accord le monde légendaire et le monde observé, le monde imaginé par les poètes et le monde construit par les logiciens. Mais leurs tentatives sont rendues possibles par l'état même dans lequel le my-

the leur est parvenu. D'emblée, en passant en Grèce, il s'est appauvri, simplifié, débarrassé de ses parties trop obscures ou trop absurdes, réduit à ses éléments essentiels, et, somme toute, raisonnables. Il n'a retenu que les images explicatives et intelligibles. Le mythe cosmogonique ne fait point partie de la religion proprement dite. Il ne participe pas à la fixité des rites. Cela nous explique la division qu'il va subir. Les éléments rationnels qu'il renferme vont à la science, toute légendaire à ses origines. Les autres sont recueillis par ces doctrines de caractère ambigu, qui, hors de la religion et hors de la science, groupent les amis du merveilleux et du mystère.

La science ne voudra retenir de la légende, que les éléments intelligibles; elle les confrontera avec l'expérience et les déductions de la logique, sacrifiant tantôt la logique ou l'expérience, tantôt le mythe, jusqu'au jour, où, par un miracle de subtilité logique, Aristote réalisera le tour de force éphémère, d'unir en un même système l'expérience et la poésie, la logique nouvelle et le rêve traditionnel.

LIVRE II

L'ÉLABORATION RATIONNELLE DU MYTHE

CHAPITRE PREMIER

LES PHYSICIENS D'IONIE

§ 60. — Le développement du mythe est arrêté, de bonne heure, par les progrès de la science positive. Dès le vi^e^ siècle, au moment où Thalès va composer ses poèmes, la science existe déjà, sans doute. Les nécessités de la vie pratique ont forcé les hommes à considérer les choses réelles [180]. Navigateurs, commerçants, politiques, ils ont dû créer la technique de la navigation, du commerce, de la vie sociale. Il leur a fallu méditer sur les procédés de culture, se prémunir contre la maladie, contre les fléaux naturels. Une science nouvelle, tout entière orientée vers la satisfaction des besoins matériels, s'est constituée lentement, a transformé, en les adaptant aux exigences de la vie grecque, les recettes qu'une longue pratique avait déjà fixées en Phénicie ou en Égypte.

A cette science, ne suffisent plus les approximations grossières, les fantaisies, les libres interprétations que peut fournir le mythe. Les problèmes qu'elle pose ne sont plus

180. Diels, *Ueber die aeltesten Philosophenschulen der Griechen, Archiv*, VII, p. 244. « *Die Grundlage der griechischen Philosophie ist, wenn man von der poetischen Spielerei der Kosmogonien absieht, Mathematik und Astronomie* ». Diels montre bien, comment ces recherches ont été rendues nécessaires par les besoins du commerce de Milet. — Cf. aussi Tannery, *Pour l'histoire de la S. hellène*, 1887, p. 62.

les mêmes : ils exigent des solutions plus précises et plus immédiates. Caractères mystérieux des nombres, merveilles du mouvement des astres, lois de la vie, propriétés singulières du langage, voilà ce qui maintenant attire l'attention. Il faut expliquer l'éclair et le tonnerre, l'éclipse, le vent, la pluie, la migration des oiseaux, la maladie ou le rêve. Partout il faut trouver les recettes qu'utiliseront le commerçant, le marin, le politique, le magicien ou le médecin. On crée ainsi, par pièces et par morceaux, une physique, une astronomie, une médecine, une rhétorique. — Par suite, le mythe, d'abord, s'appauvrit et s'atrophie. Il se fixe, s'immobilise et la vie s'en retire. L'intérêt s'est porté vers d'autres images du réel, moins compréhensives, mais plus précises, moins belles peut-être, mais plus utiles. — Pourtant, la légende ne disparaît point. Sa vitalité est trop grande, trop forte l'autorité qu'elle emprunte aux traditions séculaires. Elle subsiste à côté de la science, à titre d'accessoire et de complément. Absorbé par ses recherches de détail, le savant n'a point le temps de renouveler l'explication générale des choses. Il l'accepte sans la contrôler, telle que le mythe la lui fournit. Elle ne lui est point nécessaire ; il n'y pense plus. Aussi bien, si par hasard il éprouve le besoin de coordonner ses travaux particuliers par le secours de quelque image générale, les ressources ne lui manquent point. De quelque côté qu'il tourne ses regards, il trouve toujours quelque légende explicative. Si sa patrie ne la lui fournit pas, il la rencontre, à coup sûr, dans la cité voisine. A quoi bon faire effort pour renouveler une explication qui est toute faite ? Au reste, ce n'est là que le superflu et l'accessoire ; l'œuvre importante et originale des premiers savants est ailleurs.

§ 61. — C'est pourquoi, nous commettons en interprétant leurs doctrines une erreur de proportion. Nous y cherchons des réponses à des questions pour la solution desquelles ils s'en remettent à la tradition légendaire. Les Ioniens, les Pythagoriciens sont moins les auteurs de théories nouvelles sur la nature des choses que des physiciens, des astrono-

mes, des mathématiciens occupés à traiter des problèmes nouveaux, à créer ou à importer des sciences inconnues de leur race. La doxographie même le prouve. Elle est pauvre en ce qui touche la cosmogonie ; riche, au contraire, dès qu'il s'agit des questions de détail.

L'autorité de Platon et d'Aristote est propre, ici, à nous égarer. Leur zèle d'historiens philosophes relève dans les doctrines anciennes précisément les traces de ces explications générales, où ils se complaisent eux-mêmes. Il en néglige les caractères les plus importants, les seuls originaux.

La renaissance d'une explication générale des choses exigera la réunion de deux conditions différentes, dont l'action concordante ne se fait guère sentir avant le milieu du vi[e] siècle. Il faudra d'abord que la science des phénomènes se soit développée, qu'elle ait accumulé assez d'expériences et de vérifications particulières, pour s'imposer à la croyance avec une autorité égale à l'autorité même de la tradition. Il faudra qu'elle ait, par l'analyse des formes verbales, mis à la disposition des savants un instrument logique assez puissant pour égaler la raison à son objet, pour autoriser les audaces nouvelles de la dialectique et du sophisme. — Et, d'autre part, il faut que les mythes oubliés ou décrépits aient repris, à la suite du grand mouvement religieux du vi[e] siècle, assez de force et de vie pour s'imposer de nouveau à la pensée ; il faut que, purifiés par la mystique, des éléments anthropomorphiques dont la croyance populaire les encombre, ils soient redevenus des images de la nature et du devenir. C'est le concours d'une logique renouvelée par la sophistique et la science, et d'une légende enrichie et purifiée par l'orphisme et la mystique qui produira les grandes cosmologies classiques.

§ 62. — La légende cosmogonique, simplifiée et appauvrie de tous ses éléments merveilleux, tel est, à peu près, si l'on fait abstraction des recherches de détail qui en constituent, nous l'avons vu, la partie importante, le seul contenu

des philosophies ioniennes. Thalès, Anaximandre, Anaximène cherchent, comme les auteurs anonymes des cosmogonies, un principe assez vaste pour être riche en puissance de toutes les réalités, assez fécond pour les avoir toutes engendrées. Tous trois, sans doute, procèdent encore, comme les vieux aèdes, par affirmations tranquilles que n'accompagne aucune preuve. Les preuves que nous fournissent les textes sont dues à l'imagination des doxographes, soucieux de légitimer après coup ces vieilles doctrines et d'en montrer la valeur éternelle.

L'eau est le principe générateur que choisit Thalès (640-548)[181] parce que, nous dit Aristote, l'eau est nécessaire à la vie[182]. Sans humidité rien ne vit ; les semences et les aliments de tous les êtres sont humides[183]. Mais la forme même dans laquelle s'énonce l'explication d'Aristote montre bien qu'il ne s'agit pas d'une preuve apportée par le Milésien lui-même, mais d'une conjecture de l'interprète. Et quant au fragment du *περὶ ἀρχῶν* cité par Galien et où figure, à côté du mot *στοιχεῖον*, une théorie des éléments, il est, sans nul doute, de fabrication récente[184]. En

181. Thalès est né, sans doute vers 640 et mort vers 548 (*Diogène*, I, 37 ; *Hérod.*, I, 74); comp. Diels, *Ueber Apollodors Chronika*, *Rh. Mus.*, XXXI, p. 15; *Poet. Phil.*, 1901, p. 13, nº 5 et *Vors*, 1903, p. 7, 24. L'ἀκμή de Thalès se place en Ol., 48, 4 (Cf. *Plin.*, *H. N.*, II, 53), et l'éclipse prédite par lui a eu lieu (Ginzel, *Speciel. Kanon*, 1899, p. 171) le 28 mai 585, et non comme le veut Tannery (*Pour l'histoire de la S. hellène*, 1887, p. 47), en 610. — Comp. Zeller, I, 5, p. 181[1].

182. L'eau est appelée ἀρχή par les doxographes [*Arist. Mét.*, I, 3, 983b 18 ; *Simpl. Phys.*, 62, 18 D (*Dox.*, 23, 21); *Théoph.*, Fg. 1 (*Dox.*, 475, 1); *Plut. Ep.*, I, 3 ; *Euséb.*, P. E., XIV, 14, 1 (*Dox.*, 276)]. — Le texte de *Galien* (*in Hipp. de humid.*, XVI, 34 K) est douteux (Cf. Diels, *Poet. Phil.*, 18, 2).

183. Aristote (*l. c.*) indique la démonstration suivante : λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν [Comp. *Théoph. ap. Simpl.*, 67, 18 ; 23, 21 D] : καὶ ἡ τροφὴ πᾶσα χυλώδης [*Plut. Ep.*, I, 3 : ὅτι πάντα ζῷα ὑγρῷ τρέφεται καὶ καρποφορεῖ] καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον [*Simpl.* : καὶ γὰρ τὸ θερμὸν τῷ ὑγρῷ ζῆν. — *Plut.* : ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ τὸ τοῦ ἡλίου καὶ τῶν ἄστρων ταῖς τῶν ὑδάτων ἀναθυμιάσεσι τρέφεται καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος] — καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν [id., *Simpl.* et *Plut.*]. — Les doxographes, visiblement, paraphrasent Aristote, qui donne une explication personnelle (ἴσως = *sans doute*). Cette explication, du reste, avait été donnée, avant Aristote, par *Hippon* (*Arist. de An.*, I, 2, 405b, 24 ; *Simpl. Phys.*, 23, 22 D.).

184. Le livre de Galien *in Hipp. de hum.*, I, 1 [XVI, 37 K] qui contient une théorie des quatre éléments et une doctrine des condensations et raréfac-

vérité, de Thalès, nous ne savons rien[185], sinon qu'il avait adopté et rajeuni peut-être la légende homérique[186].

§ 63. — Plus importante est la doctrine d'Anaximandre (610-547)[187]. L'origine des choses était d'après lui l'ἄπειρον. Mais force nous est, en l'absence de tout fragment authentique, de nous fier aux indications des doxographes et en particulier d'Aristote. Or, ces indications sont confuses et contradictoires. Quelquefois l'ἄπειρον nous est présenté comme identique à l'un des éléments[188], l'eau, l'air ou le feu. Ailleurs, et chez Aristote lui-même, il est question d'un

tions (présentée sous le nom de Thalès comme un fragment du π. ἀρχῶν) n'est ertainement pas authentique. — Cf. *Poet. Phil.*, 18, 2 ; *Vors*, 8, n° 2 [Diels, *P. Phil.*, l. c., « *impudenter fictus liber, Romana opinor aetate* ».] — Pareillement, la distinction de l'âme et du corps, attribuée à Thalès par *Stobée, Ecl.*, I, 56, la doctrine religieuse que signale *Philopon, de An.*, chap. 7, n'appartiennent probablement pas à Thalès, comme le montre Zeller, I⁵, p. 189-191. — Cf. les références, Zeller, *l. c.*, p. 189[4] et [5].

185. L'eau est présentée, dans quelques textes, comme infinie. *Simpl.*, *Phys.*, 23, 7, et 458, 23 D. Sur ces textes, cf. Zeller, I⁵, 180-189. Mais les renseignements donnés par Simplicius sont contraditoires.

186. C'est déjà l'opinion d'Aristote.

187. Anaximandre est né en 610. (*Hipp. Réf.*, I, 6, *Dox.*, 560, 11.) Le texte de *Diogène* (II, 2) qui place son ἀκμή en 532, sous le règne de Polycrate (d'après *Apollodore*) s'explique par une confusion avec Pythagore. (Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, 1887, p. 43 et sq.) L'ἀκμή se place en 570. [Id. Diels. *Rh. Mus.*, XXXI, p. 24 et sq., et *Vors*, 1903, p. 15, 2.] A. est, sans doute, élève de Thalès [*Suidas*, et *Eusèbe*, P. E., X, 14, 1]. Comp. *Théoph.*, Fg. 2 (*Simpl.*, 24, 13), et *Dox.*, 579, 559. — Diels, *Ueber die aeltesten Philosophenschulen der Gr.*, *Archiv*, VII, 245. — Anaximandre est, probablement, l'auteur du premier ouvrage en prose. [Diels, *Ueber Anaximanders Kosmos*, *Archiv*, X, 228].

188. Il convient d'écarter d'emblée les textes qui font de l'ἄπειρον tel ou tel élément déterminé, l'eau ou le feu [l'eau, *de M. X. G.*, ὁ μὲν [Α] ὕδωρ εἶναι φάμενος τὸ πᾶν ; *Arist. Méteor.*, II, 1, 353b 6, et *Alexandre sur ce texte*, 67, 3 ; *Plut. Epit.*, III, 16, 1 ; *Eusèbe*, P. E., XV, 59, 1-6. *Dox.*, 381 *a*]. Les confusions qui se sont produites s'expliquent par l'obscurité même des textes d'Aristote [*Phys.*, III, 4, 203a, 18 ; 5, 205a, 27 ; I, 4, 187a, 12-20 ; *Mét.*, I, 7, 988a, 30 : *Gen.* et *Cor.*, II, 5, 332a, 20 ; *de Cael.*, III, 5, 303b, 10]. Par exemple, Aristote parle de ceux qui expliquent le monde par un élément « ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον » [peut-être Diogène d'Apollonie ?] Les confusions commencent avec Alexandre [*Mét.*, 60, 8. *Hayd.* Cf. *Vors*, 18]. Les interprétations des modernes se justifient, le plus souvent, par la combinaison de textes disparates. [Cf. par exemple : Neuhaeuser : *Anaximander Milesius*, 1883, p. 106, 221, 224, 242, 250, 268, 272, qui, confondant toutes les indications d'Aristote, bâtit une doctrine de l'ἄπειρον, fluide lumineux (?) et intelligent. Réf. de Zeller, I⁵, 212[2].]

mélange de qualités ou de particules[189]. D'autres fois l'ἄπειρον paraît être une quantité infinie, une grandeur illimitée[190], même une force ou une puissance infinies[191].

A lire et à relire les textes, on ne trouve pas de bonne raison de se prononcer d'une manière catégorique, en faveur de l'une de ces explications. L'autorité d'une assertion d'Aristote vaut celle d'une autre assertion contraire d'Aristote. On peut cependant faire valoir pour écarter l'une ou l'autre de ces interprétations quelques raisons d'ordre général.

D'abord, il est bien probable que, pour Aristote lui-même, la doctrine n'était pas claire. Le terme ἄπειρον était singulièrement élastique. Il est fort ancien. On trouve déjà, dans Homère et dans Hésiode, les deux mots ἄπειρον et ἀπέραντον[192]. Mais ni dans l'Odyssée, ni dans les Travaux

189. L'ἄπειρον est présenté comme un μῖγμα dans plusieurs textes d'Aristote [*Phys.*, I, 4, 202ª, 8. *Mét.*, XII, 12, 1069ᵇ, 20; καὶ 'Εμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ 'Αναξιμάνδρου < *Simpl. Phys.*, 24, 27 >. Comp. *Phys.*, I, 4, 187ª, 20; *de Coelo*, III, 3, 302ª 15, et sur ces textes ZELLER, I, 203²]. — *Simplicius* [150, 24 D.] parle d'un mélange de qualités ou d'oppositions (ἐναντιότητες. *Id.*, *Plut.*, II, 11, 5; *Stob.*, I, 23, 1. *Ach. Isag.*, 128 c; *Dox.*, 340, *Vors*, 16). Sur ces textes : NEUHAEUSER, *o. c.*, p. 338 et ZELLER, I⁵, 220¹. Mais il est possible que les noms d'Anaximandre et d'Anaxagore aient été confondus. — Le texte de la *Phys.*, I, 4, 187ª, 21, contient précisément une comparaison entre les doctrines d'Empédocle et d'Anaxagore. Une confusion de ce genre se rencontre, *Hipp. Réf.*, I, 6; I, 7.

190. *Arist.*, *Phys.*, III, 4 203ᵇ, 18 : ἔτι τῷι οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθορὰν εἰ ἄπειρον εἴη ὅθεν ἀφαιρεῖται τὸ γιγνόμενον. — Selon UEBERWEG-HEINZE, I⁹, 52, ZELLER, I⁵, 198-213, BAEUMKER, *Problem der Materie*, 1893, p. 12-13, ce texte et l'emploi du mot ἄπειρον prouvent qu'il s'agit d'un infini dans l'ordre de la quantité. Mais la doctrine exposée dans le chapitre IV du livre I de la *Physique* est déjà singulièrement avancée, pour qu'on puisse l'attribuer au philosophe ionien.

191. RITTER, *Geschichte der ionischen Phil.*, 1821, p. 174 et sq ; *Geschichte der Phil.*, 1836, I, p. 201, 203; TEICHMÜLLER, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, 1874, I, p. 70, 547, 548; TANNERY P. *l'histoire de la science hellène*, 1887, p. 94, pensent qu'il s'agit d'un infini dans l'ordre de la qualité, ou de la force. Cf. ZELLER, I⁵, 199³.

192. Dans les poèmes homériques le mot ἄπειρον signifie seulement très grand : *Iliade*, VII, 446. XXIV, 342; *Odys.*, I, 98; V, 46; XV, 79; XVII, 386, 418; XIX, 107; [ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν]. — *Iliade*, I, 350; *Odys.*, IV, 510 [ἐπ' ἀπείρονα πόντον]. — *Iliad.*, XXIV, 545 [καὶ 'Ελλήσποντος ἀπείρων], 776 [δῆμος ἀπείρων]. — Le sens reste aussi vague dans la *Théogonie* d'Hésiode, où, fait remarquable, jamais le mot n'est appliqué au Ciel ni au Chaos [*Th.*, 117, 334, 518, 622, 878] qui sont nommés seulement μέγας ou εὐρύς [45, 110, 176, 208, 373, 517, 679, 702, 746, 840]. — Même imprécision chez les lyri-

et les jours, ils n'ont un sens précis. Ils désignent seulement tout ce qui est très grand, si vaste que nous n'en pouvons trouver les limites, ou dénombrer les parties. Infinies sont, en ce sens, les flottes ou les armées des Grecs, marchant à la conquête d'Ilion. De même, infinies seront, pour Hérodote, les armées de Xerxès[193]. La terre est infinie, infinie la mer, dont aucun mortel n'a jamais atteint les limites. Il ne s'agit point là d'une notion précise de l'infini. La série d'analyses, par lesquelles la notion de la quantité s'épure jusqu'à s'isoler entièrement, n'est pas encore commencée. Et nous verrons, au surplus, que, même après les travaux des Pythagoriciens, elle est loin d'être achevée. Il convient donc d'être prudent dans l'explication de la théorie d'Anaximandre.

E. Zeller a réfuté, d'une manière décisive, l'interprétation d'après laquelle l'*ἄπειρον* serait un mélange mécanique de particules (*μῖγμα*). Les textes qui semblent la justifier sont altérés. Apparemment, ils se réfèrent à Anaxagore, que, de bonne heure, l'assonance des noms conduisit à confondre avec son devancier.

Teichmüller et après lui Tannery ont considéré l'*ἄπειρον* comme un infini dans le sens de la force ou plutôt de la qualité. Cette explication qui se prévaut de quelques textes singuliers, sur lesquels nous reviendrons, a le moindre défaut, pour laisser de côté les comparaisons fantaisistes dont on l'illustre, d'être en contradiction directe avec les textes d'Aristote[194].

Reste l'explication d'E. Zeller lui-même qui assimile

ques. *Pind.*, *Ol.*, X, 18; *Pyth.*, IX, 8; *Fg.* 95, 8; *Isth.*, I, III, 152, 384; *Stesich.*, Fg. 5 (*Stob.*, III, 14, 10; B., 976); *Théogn.*, 237 [B., 503], etc.

193. *Pind.*, Ol., X, 18, ἀπείρατον στρατόν... Cf. *Pyth.*, IX, 8. Noter *Pyth.*, II, 64: ἀπείρονα δόξαν (indéterminée); *Théog.*, v. 237; B., 501. ἀπείρονα πόντον.

194. NATORP, *Zur Philos. und Wissenschaft der Vorsokratiker*; *Ph. Monatshefte*, XXXV, 1889, p. 204-223, dans une analyse trop précise de la notion de l'ἄπειρον établit qu'elle implique: 1° l'illimitation en tous sens; 2° une complète indétermination qualitative. — La nouvelle hypothèse de TANNERY (*Archiv*, VII, 444-446: *Une nouvelle hyp. sur Anaximandre*) manque de preuves. Cf. plus haut, § **24**, **25** et note *191*.

l'ἄπειρον à un infini en quantité. Nous avons déjà signalé, en ce qui touche Hésiode, la singulière fortune d'une interprétation analogue, qui, sans aucun appui dans les textes, sur la seule fin de comparaisons plus ou moins ingénieuses, a presque force de loi, pour les mythographes. Mais les critiques qui ont été énoncées plus haut sont valables encore en ce qui touche Anaximandre. L'idée d'un espace vide, ou, comme le dit Gruppe, d'un abîme béant, est déjà très abstraite. Pour peu qu'on tente de l'énoncer avec précision, elle implique les spéculations des géomètres, une définition de l'espace, une conception de la limite. Or, au temps d'Anaximandre, la géométrie grecque n'est pas encore constituée. Et, bien plus tard, chez les théoriciens mêmes qui lui donneront sa forme définitive, il ne semble pas qu'elle ait réussi à dégager une conception claire et positive de l'espace. De plus l'idée de l'espace vide suppose précisément la notion d'un vide. Or, nous verrons avec combien de précautions et de réticences, avec quel luxe de considérations logiques subtiles, Démocrite et Platon introduiront l'idée du vide. Enfin, si l'hypothèse d'E. Zeller était exacte, il resterait à expliquer les formules poétiques, qui montrent encore chez Anaximandre le souvenir persistant de la légende hésiodique.

§ **64.** — De fait, l'ἄπειρον paraît proche parent du chaos d'Hésiode. Pas de limites définies, pas de propriétés distinctes, telles sont les déterminations toutes négatives que le philosophe lui reconnaît[195]. Il s'agit encore d'une image,

195. Aristote était déjà fort embarrassé pour expliquer l'ἄπειρον. Les trois hypothèses qu'il propose (μῖγμα, élément donné, intermédiaire entre les éléments) [*Phys.*, I, 4, 187a, 12; III, 4, 203a, 18; III, 5, 205a, 27; *Mét.*, I, 7, 988a 30; *de Caelo*, III, 5, 303b, 10; *de G. et Cor.*, II, 5, 332a, 20; II, 1, 328b, 35] définissent précisément les trois situations que l'ἄπειρον pourrait occuper dans le système même d'Aristoto. — Tous les renseignements qui nous sont donnés sur l'ἄπειρον sont négatifs. *Simpl. Phys.*, 24, 16; *Theoph. Fg.* 2, *Dox.*, 476 : λέγει δ'αὐτὴν < τὴν ἀρχὴν > μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι (Sic, Diels, *Vors.*, 16; Usener, *Analecta Theophrast*, p. 31 et Baeumker, *Problem der Materie*, 12[2], ajoutent νυνί) στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον. *Id.*, 477, 33, τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα; *Arist. Phys.*, III, 5,

image enfantine, confuse et démesurée comme l'image même du chaos. L'ἄπειρον est, suivant l'expression de Diels, une « notion essentiellement poétique »[196].

§ 65. — Cependant, si vague que soit l'image de l'ἄπειρον, elle présente déjà certains caractères remarquables : L'ἄπειρον s'oppose au cosmos. L'œuvre d'Anaximandre a été de mettre en lumière cette opposition. Sa contribution la plus importante à la pensée grecque paraît être d'avoir élaboré, pour la première fois, la notion du cosmos[197]. D'une part, il admet qu'à l'intérieur de l'ἄπειρον existe une pluralité d'univers distincts. Avec lui, s'introduit cette conception d'une multitude de mondes différents, qui revivra dans l'atomisme et auparavant, sans doute, chez quelques-uns des Pythagoriciens. D'autre part, il attribue à chacun de ces univers les caractères distinctifs, qui pour la spéculation ultérieure seront ceux du cosmos. Chacun d'eux forme un tout, parfaitement limité, poli et circulaire, qu'il décrit en détail. Limitation, perfection de la forme circulaire, netteté géométrique des contours, telles sont pour lui comme pour ses successeurs, les marques auxquelles se reconnaît le cosmos. Peu importe qu'il n'ait point lui-même appliqué à l'univers visible un mot que la tradition réserve à l'ordre politique et social. L'idée nouvelle d'un ordre que traduit l'harmonie de la forme n'en devient pas

204b, 23; *Plut.*, I, 3; *Eusèbe, P. E.*, XIV, 2; *Dox.*, 277 : μὴ λέγων ['A.] τί ἐστι τὸ ἄπειρον. On s'explique comment les interprètes anciens, suivant la remarque de Lütze (*Ueber das ἄπειρον des An.*, 1878, p. 50) emploient, pour désigner l'ἄπειρον, le terme ἀόριστον.

196. Cf. Diels, *Ueber Anaximanders Kosmos, Archiv*, X, 228, 235; l'ἄπειρον « *ist ein urpoetischer Gedanke* ».

197. A l'indétermination de l'ἄπειρον, Anaximandre oppose la détermination du κόσμος. Avant lui, on ne distingue dans l'univers que le haut et le bas. [Cf. *Iliade*, VIII, 13, 16, 721, et *Théog.*, 722. (Comp. V. Sybel : *Mythologie der Ilias*, 1877, p. 298.)] Le mot de κόσμος, qui, peut-être, était employé par Anaximandre, a eu pendant longtemps un sens exclusivement politique et social. [Rohde. *Kl. Schriften*, 1902, *Ueber Leucipp und Demokrit*, p. 226[1].] Pour le détail de la structure du κόσμος et les analogies avec d'autres systèmes, cf. Diels : *Ueber Anaximanders Kosmos, Archiv*, X, 228, 234, 235. An. admettait l'existence d'une infinité de κόσμοι. Comp. Zeller, I[5], p. 231-235.

moins, après lui, un des éléments essentiels de la spéculation physique,

De plus, et c'est aussi une nouveauté, tandis que l'ἄπειρον demeure, les univers qui en sortent doivent périr. L'ἄπειρον les enveloppe et gouverne du dehors leur évolution[198]. Hésiode avait bien décrit la généalogie de l'univers. Mais il n'avait point dit que le premier principe survit, que tout y doit revenir ; il n'avait point accordé au chaos éphémère cette domination ou ce « gouvernement » universel, qu'Anaximandre d'une expression singulière et mystérieuse attribue à son ἄπειρον. Il n'avait point démêlé le rapport permanent qui unit l'être initial aux formes qu'il engendre ; il n'avait point maintenu à côté des êtres nouveaux la royauté ordonnatrice du premier principe. La légende cosmogonique approche ainsi, plus qu'elle ne le fera pendant longtemps, d'une doctrine de la matière. Des formules anciennes, elle extrait inconsciemment l'élément rationnel auquel elles devaient leur valeur explicative. Plus clairement que chez Hésiode, l'impression se dégage, qu'il y a un passage du confus au défini, du chaos au cosmos, de l'indétermination primitive à la lumineuse précision des formes. Par là, Anaximandre ouvre la voie aux savants nouveaux. Car entre le chaos et le cosmos, il va falloir trouver les rapports, il va falloir indiquer en détail comment s'effectue le progrès de l'un à l'autre, et ce sera l'œuvre de ses successeurs.

Enfin, d'une conception mystique, celle de la naissance et de la mort de l'univers, Anaximandre tire une explication qui est déjà scientifique. Les univers qui naissent et qui meurent dans l'ἄπειρον sont identiques les uns aux autres. Ils offrent à l'analyse du savant une matière consistante, que ne détruit pas le rythme de leurs apparitions et de leurs disparitions successives. Au-dessus du change-

198. *Ar. Phys.*, III, 4, 208b, 10 : ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν. [Cf. *Hipp. Ref.*, I, 6, 1, *Dox*, 559.] D'après Diels (*Dox.*, 559n). L'expression περιέχειν καὶ κυβερνᾶν viendrait d'Anaximandre lui-même.

ment continuel qui tour à tour les absorbe dans l'ἄπειρον et les en fait ressortir, il y a la permanence de la loi qui les en tire et les y rejette. Dans le devenir, l'esprit trouve désormais des points de repère, des déterminations auxquelles il peut se prendre; l'incohérente succession des images originelles est remplacée par la liaison rationnelle et rigoureuse des formes.

Gardons-nous cependant d'exagérer l'importance de ces rapprochements, puisqu'aussi bien, dans son ensemble, l'œuvre d'Anaximandre paraît avoir été beaucoup plutôt qu'une physique une sorte de traité de morale pessimiste, ascétique et mystique. A l'interpréter comme une cosmogonie rationnelle et proprement scientifique, on risquerait d'en méconnaître la portée. Les brefs fragments d'Anaximandre qui nous sont parvenus ont un caractère mystique. L'ἄπειρον, nous l'avons vu, paraît exercer une sorte de souveraineté poétique sur les êtres particuliers. Mais nous savons aussi qu'Anaximandre avait une conception très forte et très étrange de la destinée. Un texte célèbre considère, semble-t-il, chaque existence individuelle comme une injustice. La loi du destin rejette les êtres particuliers dans l'ἄπειρον quand ils ont subi, ici-bas, la peine de leur injustice. Texte singulier, dont il est difficile de donner une traduction précise, texte inexplicable dans son isolement, mais qui reporte invinciblement notre pensée vers les spéculations pessimistes et mystiques de l'orphisme le plus ancien[199]. On y entrevoit vaguement comment la

199. *Anax. ap. Théophr. Fg.* 2 [*Dox.*, 476; *Simpl. Phys.*, 24, 18]: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν < ἀλλήλοις > τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. [Texte de Diels : *Dox.*, 476, 8; *Vors.*, 16.] Ce texte a donné lieu à une foule de discussions. Voir la bibliographie dans Ziegler : *Ein Wort von Anaximander* (*Archiv*, I, 16). La traduction littérale est : « *D'où vient la naissance des êtres, là retourne aussi leur mort selon le destin, car ils payent les uns aux autres le châtiment et la punition de leur injustice, selon l'ordre du temps.* » De quelle injustice s'agit-il? D'après Ziegler (*l. c.*) il s'agit de l'injustice humaine. (Comp. Teichmüller, *Studien zur Geschichte der Begr.*, 1874, I, p. 586.) Au contraire, Gomperz (*Gr. Denker.*, 1893, I, p. 46) pense que l'injustice, pour Anaximandre, comme pour le Bouddhisme, réside dans l'existence individuelle elle-même : « *Jede Sonderexistenz erschien ihm* [A.] *als ein Unrecht.* » Dans ce

légende morale et ascétique vient s'insérer dans les légendes physiques, comment les lois de la destinée humaine se confondent avec les lois de la destinée universelle, comment une même nécessité préside aux évolutions des âmes, aux apparitions et aux disparitions successives du cosmos. L'œuvre d'Anaximandre se rattache par là, comme l'ont bien vu Gomperz et Diels, au grand mouvement religieux du VIᵉ siècle, comme s'y rattachent les œuvres de Pindare et des premiers orphiques, avec lesquelles, sans doute, elle avait plus d'une affinité [200].

§ 66. — Anaximène [201], dans l'ordre des temps, est postérieur à Anaximandre dont il fut l'élève [202]. Mais son œuvre paraît plus simple, plus voisine de celle de Thalès, autant du moins que nous en pouvons juger, en l'absence de tout fragment indiscutable, par les attestations des doxographes [203]. Encore est-il difficile de démêler, parmi leurs indications, celles qui se rapportent à Anaximène lui-même, de celles qui, en réalité, se réfèrent à Diogène d'Apollonie ou Archélaüs. Le principe cosmogo-

cas le ἀλλήλοις se comprend mal, à moins que les luttes réciproques des hommes ne soient l'expression de leur chute originelle. En tous cas, la conception est pessimiste et mystique.

200. Diels, *Ueber Anaximanders Kosmos. Archiv*, X, 235; *Herakleitos von Ephesos*, 1901, p. v; *Ein orphischer Demêterhymnus, Sitzungsb. der Berl. Ak. der W.*, 1902, p. 15; Gomperz, *Gr. Denker*, I, p. 43.

201. Anaximène est né en 560 ou 567 et mort en 528. Son ἀκμή se place vers 548. [*Diogène*, II, 3; *Suidas* et *Eusèbe, Chron.*] La date a été fixée par Diels: *Rh. Mus.*, XXXI, p. 27. (Comp *Vors.*, p. 21.) Elle est acceptée par Zeller (*Grundriss der Geschichte der gr. Philos.*, 3ᵉ éd., 1899, p. 36). La réfutation de Chiapelli (*Archiv*, I, 593) n'est pas décisive.

202. ἑταῖρος. *Simpl. Phys.*, 24, 26 [*Théophr.* Fg. 2, *Dox.*, 476]; *de Coelo.*, 273ᵇ, 45; *Eusèbe, P. E.*, 14, 7. Comp. Diels, *Ueber die aeltesten Philosophenschulen der Griechen, Archiv*, VII, p. 245.

203. De prétendus fragments se trouvent dans *Plutarque, de Primo Frig.*, 8, 947 F; *Aét.*, I, 3, 4 [*Dox.*, 278] et *Olympiodore, de arte sacra lapidis philosophorum*. (Berthelot-Ruelle, *Coll. des Alchimistes grecs*, 1887, I, 2, 83, 7-10.) Le fragment cité par *Plutarque* est très douteux (Cf. Diels, *Vors*, p. 27). Quant au texte d'*Olympiodore* (Cf. Tannery, *Un fragment d'Anaximène dans Olympiodore le chimiste, Archiv*, I, 314-319) il contient des formules qui le rendent à juste titre suspect: τοῦ ἀσωμάτου.... ἔχροιαν. Le terme ἀσώματος ne se rencontre point, comme le constate Zeller (I⁵, p. 241²), avant Démocrite et Gorgias (Cf. plus bas, ch. x).

nique était, d'après lui, l'air[204]. Quant aux arguments par lesquels il aurait justifié sa croyance (l'air est le plus subtil des êtres, tout ce qui vit respire, etc.), nous les devons, sans doute, au moins sous la forme que nous leur connaissons, à l'ingéniosité, non d'Anaximène lui-même, mais de ses doxographes, et notamment d'Aristote[205]. De quel air était-il question ? S'agit-il, comme le veut Zeller, de l'air que nous respirons[206] ? Ou bien, le mot Ἀήρ conserve-t-il pour Anaximène le sens que la tradition avait fixé, nuages, brouillard, vapeur[207]. Question inutile, puisqu'on n'y peut, dans l'état présent des textes, répondre que par des conjectures gratuites[208]. Il est possible qu'Anaximène soit resté fidèle aux images traditionnelles. Mais il est possible aussi — et les textes d'Aristote donneraient à le penser —

204. *Arist. Mét.*, I, 4, 984^a 5 : Ἀ. δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων ; *Id.*, 21 ; *Phys.*, I, 4, 187^a 12. [Cf. *Théophr. Fg.* 2, *Dox.*, 476, ap. *Simpl. Phys.*, 24, 26 : ἀέρα λέγων αὐτὴν < τὴν ὑποκειμένην φύσιν >. *Id.*, *Aét.*, I, 3, 4 ; *Plut.*, *Ep.*, I, 3 ; *Stob. Ecl.*, I, 10, 12 ; *Eusèb.*, P. E., XIV, 14, 13 < *Just. Coh. ad Gent.*, 5 > ; *Dox.*, 278, 9.] — *Hipp. Phil.*, 7. [*Dox.*, 560, 13.]

205. D'après *Théoph.*, Fg. 2, *Dox.*, 476 [*Simpl.*] : καὶ ἄπειρόν φησιν < τὸν ἀέρα > ; *Plut. Strom.*, 3, [*Dox.*, 579, 21] καὶ τοῦτον εἶναι τῶι μὲν μεγέθει ἄπειρον, ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον. [Cor. de Zeller, d'après Simplicius.] et *Hipp. Phil.*, 7 [*Dox.*, 560, 13] l'air est infini en grandeur.

206. Zeller, I^5, 240^1. Comp. Baeumker, *Problem der Materie*, 1893, p. 11-17, qui insiste sur l'importance de la *respiration* dans les doctrines d'Anaximène.

207. Cf. Ritter, *Gesch. der gr. Phil.*, I, 1836, p. 217 et surtout J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 1892, p. 38. Mais l'opinion de Zeller est confirmée par les textes des doxographes, d'après lesquels, à l'état de repos, l'air est invisible. Cf. note 205 et *Hipp. Réf.*, I, 7, 2 : ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῶι ψυχρῶι καὶ τῶι θερμῶι καὶ τῶι νοτερῶι καὶ τῶι κινουμένωι.

208. Le fg. 2 de *Theoph.* [*Dox.*, 477 (*Simpl.*, 24, 26)] attribue à Anaximène une théorie des condensations et des raréfactions : διαφέρειν δὲ μανότητι καὶ πυκνότητι κατὰ τὰς οὐσίας, καὶ ἀραιούμενον μὲν πῦρ γίνεσθαι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον εἶτα νέφος. [*Id. Strom.*, 3, *Dox.*, 579, 33 ; *Hipp. Phil.*, 7, 3, *Dox.*, 560, 19.] Le fragment donne même [*Dox.*, 477, 2] une description précise du cycle des condensations et des raréfactions, et d'après *Théoph.*, Anaximène aurait été, dans l'antiquité, le seul défenseur de cette conception. [*Simpl. Phys.*, 149, 32 : Ἐπὶ γὰρ τούτου [Ἀ.] μόνου, Θεόφραστος ἐν τῆι ἱστορίαι τὴν μάνωσιν εἴρηκε καὶ πύκνωσιν. La condensation et la raréfaction résulteraient du froid et du chaud, qui se trouvent être ainsi les deux grandes causes motrices. — Dans quelle mesure la doctrine est-elle authentique, il est difficile de le savoir. En tout cas, on doit admettre, comme le remarque Diels [*Parmenides*, 1897, p. 105 et sq.] l'existence d'une forme très ancienne de la théorie : la *séparation* des divers éléments est décrite déjà par Anaximandre, *Hipp. Phil.*, 6, *Dox.*, 559, 26 ; ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρός.

qu'il ait substitué à l'air nuage, l'air élément respirable. Aussi bien, le mot ἀήρ désigne déjà dans l'Iliade et dans l'Odyssée à la fois l'air épais que l'on voit, et l'air subtil qui nous fait vivre.

§ 67. — Un texte célèbre de Théophraste attribue à Anaximandre la paternité du mot, qui servira, par la suite, à désigner le principe des choses : ἀρχή. La traduction « principe » est ambiguë parce que le mot principe désigne à la fois, dans la langue courante, l'élément constitutif d'une chose, ou le premier terme d'une série. La deuxième explication est seule correcte, comme l'établissent non seulement les données toujours hasardeuses de la science étymologique, mais l'usage constant des auteurs grecs de l'âge classique. L'ἀρχή est non la matière, mais le commencement. Ce n'est point le principe substantiel des êtres, mais leur premier principe dans l'ordre des temps. Et il est instructif de remarquer encore que la physique grecque primitive n'a point de mot pour désigner la matière ou la substance des choses [209].

209. *Théoph.*, *Fg.* 2, *Dox.*, 476, 4 [*Simpl. Phys.*, 24, 15]. πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς..... ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον. [Comp. *Aét.*, I, 3, 3 ; *Diog.*, II, 1, *Vors.*, 14, et sur ces textes : NEUHAÜSER, *Anaximander Milesius*, 1883, p. 8 ; ZELLER, I[5], 217[2] ; DIELS, *Dox.*, 476[n] et *Elementum*, 1899. p. 34.] Originairement, ἀρχή indique le premier terme d'une série. Les idées de commandement et de commencement se rattachent à la racine ἀρχ... [Cf. CURTIUS, *Gr. Etymologie*, p. 189 et L. MEYER, *Handbuch der gr. Etymologie*] Les deux sens se rencontrent déjà dans Homère, où revient souvent la formule ἐξ ἀρχῆς (au début : *Odys.*, I, 188. Cf. GEHRING, *Index.*, 103[a]). De même en est-il chez Hésiode, Pindare, et chez tous les écrivains classiques : Pindare, RUMPEL, *Lex.*, 1883, p. 70[a]. Eschyle, DINDORF, *Lex.*, 1873, p. 44[a]. Sophocle, ELLENDT, *Lex.*, p. 95[a] ; Euripide. MATHIAS, *Lex.*, p. 421. — Comparer Hérodote. SCHWEIGHÆUSER, *Lex.*, 104[b] et *Thucydide*, I, 77 ; II, 96 ; III, 82 ; IV, 53 ; V, 20 ; VI, 59 ; VIII, 73, etc. La traduction littérale est fournie par les mots latins « *initium, exordium, principium* » qui prendront des sens identiques. Cf. HARDY, *Begriff der Physis*, 1884, p. 17.

CHAPITRE II

PYTHAGORE, PETRON, HIPPASOS, XÉNOPHANE

§ **68.** — Que Pythagore soit l'inventeur des doctrines par lesquelles on essayera, grâce aux propriétés merveilleuses du nombre, de fixer les lois de l'organisation du cosmos, la chose est possible et même probable [210]. Mais comment reconstituer une physique dont, en vérité, nous savons rien du tout, puisque Pythagore n'avait rien écrit [211], et puisque les seuls renseignements, peut-être dignes de foi, qui nous soient parvenus sur ses idées, se rapportent non à la physique, mais à la morale et à l'eschatologie ?

§ **69.** — Cependant, nous pouvons supposer qu'une notion essentielle dut, avec lui, se préciser, celle de l'ordre du changement. Le pythagorisme recueillit sans doute et fixa l'héritage lointain des premiers astronomes et des premiers musiciens. L'harmonie céleste et l'harmonie des sons offraient des exemples instructifs de la manière dont le changement se dispose, s'ordonne et obéit à des lois. Le nombre permet de limiter les périodes en lesquelles il s'accomplit ; il en mesure les phases et les retours successifs.

210. On peut admettre [Zeller, I[5], 298] que Pythagore est né en 572 et mort en 497 [*Diogène*, VIII, 45, place son ἀκμή en 540]. Cf. Rohde, *die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras. Rh. Mus.*, XXVI, 265 ; Diels, *Ueber Apollodors Chronika. Rh. Mus.*, XXXI, 25, et Fr. Leo, *die griechisch-römische Biographie*, 1901, p. 82, 83.

211. *Diog.*, VIII, 6. ἔνιοι μὲν οὖν Πυθαγόραν μηδὲ ἓν καταλιπεῖν σύγγραμμά φασιν παίζοντες. [*Id. Plut.*, *Alex. Fort.*, I, 4, 328 ; *Gal. de Plac. H. et Plat.*, *Müll.*, 459.] Comp. Diels, *Archiv*, III, 451, *Vors.*, 26 et Bauer, *der aeltere Pythagoreismus*. Berne, 1897, p. 1 et 2.



Mais nous ne savons point comment le pythagorisme primitif imaginait le rôle du nombre. Tous les textes précis qui nous ont été conservés se rapportent, non point à Pythagore, mais à Philolaos, et même souvent aux disciples pythagoriciens de Platon[212].

Les textes des doxographes s'accordent à attribuer aux pythagoriciens les plus anciens une doctrine de la métempsychose ou plutôt de la palingénésie[213]. Peut-être en pouvait-on relever des traces chez Anaximandre. Nous la retrouverons chez Philolaos. Mais il convient, dès maintenant, d'en indiquer l'importance. Seule, la théorie de la palingénésie permet de comprendre le sens exact de l'opposition mystique de la psychê et du corps. A son origine, c'est, semble-t-il, une croyance morale. En traversant les corps successifs où elle s'épure, l'âme subit un châtiment. Mais ce châtiment n'est possible que si la psychê reste distincte de tous les corps qu'elle traversera successivement. Ainsi se précisent deux caractères nouveaux, étrangers à la conception la plus ancienne de la psychê. D'abord la faculté de traverser des corps différents oblige à distinguer plus nettement l'âme et le corps. Au double décoloré de la Nekya homérique, la conception des palingénésies force à conférer une réalité, sinon plus haute ou plus parfaite, du moins plus permanente et plus durable que celle des corps où il va s'incarner tour à tour. Et, en même temps, l'image de la palingénésie implique une conception plus claire de l'ordre des changements[214]. C'est une loi morale, une loi de la justice qui détermine l'ordre

212. Bauer (*der aeltere Pythagoreismus*, p. 128, 129) remarque justement que le Pythagorisme n'est pas une doctrine unique, mais un ensemble de doctrines très diverses. Cf. aussi Zeller, I[5], p. 279-296.

213. παλιγγενεσία. *Servius ad Æn.*, III, 68 : *non* μετεμψύχωσιν *sed* παλιγγενεσίαν *esse dicit* < *Pythagoras* >. Comp. Platon, *Phédon*, 70 c : αἱ ψυχαὶ πάλιν γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων. Rohde, *Psyche*, 1898, II, 123[2], 134[3], 160-171 ; Bauer, *der aeltere P.*, p. 163.

214. Nous ne savons rien de la cosmologie ancienne du Pythagorisme. Les textes réunis par Bauer, *o. c.*, p. 136 et sq., se rapportent à peu près uniquement à Philolaos. Nous savons seulement, par le témoignage unanime des anciens, que les spéculations sur les nombres commencèrent dès le début de l'Ecole.

des incarnations successives, l'ordre des naissances et des morts individuelles. Le nombre qui mesure la durée de chaque période exprime une nécessité morale. Sans doute, le choix de ces nombres se fit, le plus souvent au hasard, au nom d'un symbolisme assez puéril qui adaptait ou transformait, suivant le caprice individuel, les traditions anciennes relatives aux vertus omineuses ou bienfaisantes du nombre. Mais il y a là cependant le germe de quelques-unes des recherches de Démocrite et de Platon.

§ **70.** — La plus célèbre de ces systématisations anciennes est assurément le catalogue pythagoricien des éléments. Ce catalogue n'était pas nouveau. Il mettait en formule une classification traditionnelle, dont l'Iliade et l'Odyssée, les hymnes les plus anciens, contiennent plus d'une trace. La liste des trois éléments, eau, terre et feu, est infiniment vieille. Elle trouva une confirmation dans les recherches mathématiques de l'école pythagoricienne. La croyance millénaire, qui attribuait au nombre trois des vertus miraculeuses et dont la littérature grecque contient tant d'expressions, fut justifiée par des considérations mathématiques. Et, plus tard, l'auteur des *Triagmoi*, Ion de Chio[215], n'eut qu'à la recueillir pour la fixer définitivement. Cette classification ne fut point la seule. Les doxographes en mentionnent d'autres, auxquelles la plupart des nombres fatidiques furent utilisés.

Nous ne possédons d'indications plus précises que sur trois pythagoriciens notables : Pétron, Hippasos et surtout Xénophane.

§ **71.** — A l'occasion du premier qui vécut, sans doute,

215. Sur Ion de Chio, *Isocr.*, ἀντιδ., 268 : Ἴων δ'οὐ πλείω τριῶν ; *Philop. de gen. et cor.*, 207, 18, *Vitelli*, πῦρ μὲν καὶ γῆν Παρμενίδης ὑπέθετο, ταῦτὰ δὲ μετὰ τοῦ ἀέρος Ἴων ὁ Χῖος. [*Vors*, 230, 21 et sq.] Le fragment qui nous a été conservé par Harpokration [*Koepk.*, 77] : πάντα τρία καὶ < οὐδὲν > ἔλασσον explique le texte du *de Caelo* d'Aristote, I, 1, 268ᵃ, 10 : καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται. Sur ces textes, cf. Lobeck, *Aglaophamos*, 1837, p. 387 et sq. ; Diels, *Elementum*, 1899, p. 21 ; Usener, *Dreiheit, Rh. Mus.*, N. F., 1904, p. 3.

vers le début du vi[e] siècle, un texte singulier de Plutarque nous donne une indication sur la manière dont, au temps d'Anaximandre, on comprenait l'ordre du cosmos. Il y avait selon Pétron, 180 univers (60 $\times$ 3) disposés en séries ou κατὰ στοιχεῖον, le long des côtés et aux sommets d'un triangle équilatéral. Outre que ce texte éclaircit les origines du mot στοιχεῖον, nous y voyons comment l'ordre de l'univers fut entendu d'abord de manière géométrique et mathématique, et comment à l'idée nouvelle de l'harmonie des choses correspondit tout de suite une représentation figurée[216].

§ **72.** — Hippasos de Métaponte, pythagoricien comme Cercops ou Brotinos, dont les noms seuls ont survécu, tira le premier du pythagorisme, une physique. Nous en savons peu de chose. Le feu, un et limité, est l'origine de tous les êtres qui, tour à tour, en sortent et y rentrent par des condensations et des raréfactions successives.

C'est déjà la théorie d'Héraclite que les doxographes, du reste, rattachent à Hippasos. Comment cette conception se combine-t-elle avec une doctrine des nombres, c'est ce qu'il nous est, en l'absence de toute autre indication positive, impossible de déterminer[217].

§ **73.** — Peut-être est-ce à la même tradition qu'il con-

216. La source de Plutarque est *Phainias d'Eresos* [Fg. 22, F. H. G. *Müller*, II, 300. Comp. Leo, *die gr. römische Biographie*, 1901, p. 110] qui cite lui-même les Σικελικά de *Hippys de Rhegium* [*Plut.*, *de def. or.*, 23, 422 D]. Cet *Hippys* est peut-être identique à *Hippasos de Métaponte* [cf. Wilamowitz, *Hermès*, XIX, 444 ; Diels, *Elementum*, 1899, p. 63]. Phainias attribuait la doctrine à un certain *Petron d'Himaira*, de l'existence duquel nous n'avons pas de raison de douter. (Cf. Hirzel, *der Dialog.*, 1899, II, 172[1] et Diels, *Elementum*, p. 63, 64 ; *Vors.*, p. 33). — La théorie, comme l'a montré Diels, est voisine de celle d'Anaximandre, et elle porte les marques d'une spéculation très archaïque.

217. Nous n'avons aucune indication sur la date de *Hippasos*. *Jambl. de V. P.*, 281 et *Porphyre*, V. P., 36 (*Vors.*, p. 34) en font le chef de l'école des ἀκουσματικοί (cf. Zeller, I[5], p. 493). Dans les textes d'Aristote, *Mét.*, I, 3, 984[a], 7, de *Simplicius* (23, 33) et d'*Aétius* (*Dox.*, 292), H. est nommé avant Héraclite, ce qui peut faire supposer qu'il l'avait précédé. En tous cas, tous les doxographes le comptent parmi les pythagoriciens et cette indication n'est pas contredite par le texte d'Aristote, qui constate seulement l'identité d'une de ses doctrines avec la conception d'Héraclite.

vient de rattacher Xénophane (572-497). De ce que, sans doute, Parménide fut son disciple, d'un mot assez vague de Platon, qui semble rattacher à Xénophane toute l'école d'Élée, on a tiré la conclusion que Xénophane, fondateur d'une philosophie et d'une science, a constitué l'éléatisme[218]. La part de la conjecture est grande dans cette hypothèse. A première vue, l'originalité de Xénophane est petite. Par son dialecte et par plus d'un détail de sa doctrine il touche de très près à la philosophie ionienne[219]. Mais c'est moins par ses contributions à la science de la nature, que par la critique qu'elle apporte de la physique et de la mythologie traditionnelle, que l'œuvre de Xénophane agira sur le développement de la philosophie. Une critique véhémente de la tradition légendaire, une définition nouvelle de la divinité, voilà surtout ce que Xénophane apporte à la science. C'est ce qui apparaît le plus clairement dans les fragments authentiques qui nous ont été conservés. Les interprétations plus détaillées que fournit ce traité composé, à l'époque romaine, par quelque péripatéticien éclectique :

218. Le texte de Platon, *Soph.*, 242 CD, où l'étranger éléate s'exprime ainsi : τὸ δὲ παρ' ἡμῶν Ἐλεατικὸν ἔθνος ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον [Comp. *Philèb.*, 16, C, D] n'implique pas une filiation directe. Déjà KERN (*Ueber Xenoph. von Colophon. Progr. des Gym. z. Stettin*, 1874, p. 8) constatait que nous n'avons pas de raisons sérieuses de rattacher Xénophane à l'école d'Elée. Dans le même sens, cf. FREUDENTHAL, *Ueber die Theologie des Xenophanes*, 1886 [sur ce travail, cf. DIELS, *Archiv*, I, 97, 99] et *Zur Lehre des X.* (*Archiv*, I, 323) ; NATORP, *Ph. Monatsh.*, XXV, 1889, p. 220 ; DIELS, *Ueber Xenophanes, Archiv*, X, 531, 532 ; BOVET, *le Dieu de Platon*, 1903, p. 93 et sq. — La date de *Xénophane* a donné lieu à discussion. Cf. ZELLER, I[5], 521[1] ; THILL, *Xénophane de Colophon*, 1901, p. 3 et 4, et DIELS, *Poet. Phil.*, 1901, p. 39. THILL donne la date de 570 ; DIELS, 576 ; ZELLER, avec moins de précision, dans les 30 ou 40 premières années du VIe siècle (cf. *Sotion*, ap. *Diogène*, IX, 18).

219. La doctrine de Xénophane a de grands rapports avec les doctrines ioniennes [cf. DIELS, *Ueber die aeltesten Philosophenschulen der Griechen*, *Archiv*, VII, 253 ; *Parmenides*, 1897, p. 100 ; ZELLER, I[5], p. 551 ; DYROFF, *Demokritstudien*, 1899, p. 53]. Cette affinité est visible dans le dialecte. Notamment X. dépend d'Anaximandre (NATORP, *Ph. Monatshefte*, XXV, 1889, p. 220). — Un rapport analogue a été signalé par les anciens, entre l'Eléatisme et le Pythagorisme. *Strabon*, VI, 252, nomme les Eléates en général ἄνδρες Πυθαγόρειοι. Id., *Eusèbe, P. E.*, X, 14, 504 c et *Sotion ap. Diogène*, IX, 21, *Vors*, 508. DIELS admet (*Archiv*, VII, 248[n]) que les Eléates ont connu et combattu le Pythagorisme ; mais, en ce qui touche Xénophane lui-même, la chose est douteuse.

le *De Melisso, Xenophane et Gorgia* contiennent, en dépit de l'affirmation contraire de Kern [220], trop de traces d'influences postérieures, pour qu'il soit possible de les accepter sans réserves. Mais, telle quelle, la doctrine est importante. Elle apparaît surtout, comme le premier épisode de la lutte entreprise au nom du bon sens et de la logique contre la la théogonie et la cosmogonie traditionnelles. A ce titre elle nous intéresse grandement puisqu'il s'agit de savoir, comment, peu à peu, s'équilibrent les données légendaires et les découvertes de la science. Ruiner, par une critique sévère, la notion ancienne du divin, substituer à la physique rudimentaire d'autrefois, une physique mieux conforme à l'expérience et surtout à la raison, tel paraît avoir été l'objet de Xénophane [221]. Contre les poètes, il affirme l'existence d'un dieu unique, immuable, éternel. Il rejette les fantaisies du mythe en invoquant contre elles l'autorité de la raison [222].

§ 74. — A la vérité, la forme sous laquelle se présente cette critique rationnelle est remarquable. Simplicius et l'auteur anonyme du *De Melisso, Xenophane et Gorgia* nous en ont conservé des imitations assez semblables, probablement, au modèle original. Dieu, disait Xénophane, n'est point né, car il n'aurait pu naître que de son semblable ou de son contraire, deux hypothèses, dont la première est inutile et la seconde absurde. On n'en peut dire ni qu'il est infini, ni qu'il est fini. Car, infini, n'ayant ni milieu, ni

220. KERN, *Quaestionum Xenophanearum cap.* II, 1864, p. 40. La source du de M. X. serait, d'après KERN, Théophraste.

221. Les fragments dirigés contre le mythe sont nombreux : Fragments 11, 12, 14, 15, 16, 18 des Silles [DIELS, *Poet. Phil.*, p. 39 ; *Vors.*, p. 52-54] et fr. 34 du περὶ φύσεως.

222. Si la doctrine n'a pas un caractère proprement scientifique, les textes ne permettent point cependant de faire de X. (comme le veut TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène*, 1883, p. 128 et 129) un « poète humoriste ». [Comp. BOVET, *le Dieu de Platon*, 1903, p. 96, 97.] La thèse de TANNERY est rejetée par NATORP, *Ph. Monatshefte*, XXV, 1889, p. 220 et CAMPBELL (*Religion in Greek literature*, 1898, p. 166). GOMPERZ (*Gr. Denker*, I, p. 180), DECHARME (*Critique des traditions religieuses chez les Grecs*, 1904, p. 43, 50), apprécient, semble-t-il, plus justement, le rôle de Xénophane.

commencement, ni fin, il ne serait rien du tout. Et fini, il exigerait une limite et cesserait d'être un. Il n'est ni en repos ni en mouvement pour des raisons analogues. Bref on ne peut, comme à l'ἄπειρον, lui donner que des caractères négatifs. Si ces textes se rapportent à Xénophane lui-même, et non, comme il est possible, à quelqu'un de ses continuateurs éléates, il faut voir en lui, autant et plus qu'un théologien, l'initiateur de cette sophistique qui va renouveler le problème du devenir. Pour la première fois, nous voyons se dessiner le conflit qui va opposer si longtemps la logique et l'expérience. Xénophane applique à l'être la méthode que les orateurs appliquent aux faits de la vie pratique[223]. D'une thèse convenablement choisie, il extrait les conséquences, absurdes ou paradoxales, qu'elle impose. Le principe logique, d'après lequel deux réalités contraires ne peuvent coexister, fait toute la force de son raisonnement. Et ce principe, dès le début, entre en conflit avec la tradition, qui, partout, représente au physicien la continuité du devenir, la coexistence et la succession des qualités opposées. Pour la première fois, nous trouvons associés, d'une association qui ne se brisera plus, le changement et le « non-être » la permanence et l'être. Et il y a bien là vraiment, dans cette attitude qui sacrifie aux exigences de la dialectique naissante, le fait le mieux constaté de l'expérience, une révolution dans la pensée. Jusqu'à ce moment, les Grecs n'avaient jamais imaginé qu'une réalité pût être immobile. Le changement continuel était pour eux la loi de toutes choses. Dans l'univers, leur regard n'avait aperçu que des formes mouvantes, un instant fixées, aussitôt évanouies. Et voilà que par un artifice tout simple, par l'examen plus attentif des conditions de l'expression verbale, un sophiste les obligeait de reconnaître l'existence d'un être

223. Cette interprétation est combattue énergiquement par ZELLER, I[5], 551. ZELLER pense que la doctrine est surtout physique, dans le même sens que la philosophie ionienne. Mais, il n'en est pas moins certain, comme ZELLER, *l. c.*, le reconnaît lui-même, qu'elle contient des germes de la méthode éristique des Eléates.

immobile ; il lui avait suffi pour déplacer la notion du réel, pour la fixer et l'immobiliser, de considérer les mots où la pensée s'incorpore et se cristallise. Le problème physique en est transformé. Car il faudra désormais concilier avec cette notion nouvelle ce que l'on sait déjà du changement, montrer comment à l'être immobile, le devenir fuyant se juxtapose ou se subordonne et ce sera là le problème cardinal de toute la physique grecque.

Le dieu de Xénophane est-il identique à l'univers ou en est-il distinct ? Est-il matériel on incorporel ?

§ 75. — Une hypothèse, qui a trouvé en Kern son défenseur le plus convaincu, identifie à l'univers le dieu de Xénophane. D'après Kern, Xénophane était panthéiste comme Spinoza[224]. Le monde et Dieu sont une seule et même réalité. Aristote oppose Xénophane aux philosophes éléates. Seul, il aurait dit : l'un est Dieu, c'est-à-dire l'univers est Dieu. Et la preuve s'achève, par la comparaison avec les textes du *de Melisso, Xenophane et Gorgia*, dont la source serait Théophraste. Ueberweg et Zeller ont fait remarquer ce que la solution, ainsi présentée, a d'excessif et d'arbitraire. Xénophane aurait-il donc nié, de l'univers lui-même, le changement qu'il exclut en Dieu[225] ? Au surplus, aucun texte précis n'oblige à identifier à Dieu le cosmos. Mais, si le dieu n'est pas le monde même, où est-il placé ? Il est bien difficile de supposer, avec quelques interprètes, qu'il est incorporel, analogue au monde platonicien des idées. Zeller et après lui Bauemker, soutiennent, avec raison, semble-t-il,

224. KERN, *Ueber Xenophanes von Colophon.* Stettin, 1874, p. 10 : « *Er ist eben so entschiedener Pantheist wie Spinoza.* » Id., *Ueber die Quellen für die Ph. des X.*, 1877, p. 7 ; *Beiträg für Darstellung der Ph. des X.*, 1871, p. 6. Comp. DIELS, *Parmenides*, 1897, p. 9 : « *in seinem etwas engen Pantheismus.* »

225. Les autres discussions relatives à Xénophane ne nous intéressent pas directement. Il faut cependant noter que Xénophane affirme, d'une manière catégorique, l'unité divine. [Aristote, *Mét.*. I, 5, 986b, 24 (cf. plus bas)] ; le Fg. 24 du περὶ φύσεως, le fg. 16 des *Silles* (*Vors*, 55 et 54), dont les indications sont confirmées par *Théophraste* ap. *Simpl. Phys.*, 22, 23, *Dox.*, 480[5], *Vors*, 45 et par le *de M. X. G.*, 977a (*Poet. Phil.*, 24, 25 ; *Vors*, 42) ne laissent aucun doute. DIELS, *Archiv*, I, 97-99 et ZELLER (Ἡγεμονία *und* δεσποτεία *bei X. Archiv*, II, 1) ont montré que l'autorité de ces textes n'est pas détruite comme

que le dieu de Xénophane est un être concret[226]. On en a conclu, corporel. Il faut ici prendre garde. Xénophane attribue à son dieu des fonctions intellectuelles. Il voit et il entend : il est « tout œil, tout esprit, tout oreille ». Il est conscient et intelligent[227]. Nous n'avons pas de raisons de penser que Xénophane plus que ses devanciers était en possession d'une notion claire et positive du corps. Défini par des caractères exclusivement logiques, Dieu ne possède à y regarder de près que les déterminations de l'Être abstrait, conçu par l'analyse verbale. Et, il se trouve que les unes, concordant avec une notion du corps, les autres conviennent mieux à une intelligence ou à un esprit.

Cependant, si le dieu de Xénophane n'est point le monde terrestre, si, étant concret, il n'est positivement un corps, que peut-il être ? Un mot d'Aristote nous met sur la voie d'une solution plausible. C'est en regardant tout le ciel que Xénophane a imaginé son Dieu[228]. C'est au ciel que

le veut Freudenthal (*Ueber die Theol. des Xenophanes*, 1886, p. 10) par les assertions de *Plutarque* (*Strom.*, IV. ἀποφαίνεται δὲ... περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης...) et de *Posidonius* (*Cic. de div.*, I, 25). Les fg. 1 et 18 où l'on trouve le pluriel θεοί appartiennent aux *élégies* et aux *Silles*, pièces populaires et satiriques [Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, I, 1883, p. 190 ; Diels, *Archiv*, I, 98 ; Zeller, I[5], 528.] Cf. Fg. 23 du Π. φύσεως [*P. Phil.*, 42 ; *Vors*, 55 et *Aristoph. Nuées*, 573 ; *Platon*, *Banquet*, 178 A et déjà *Iliade*, VIII, 27 ; XIX, 75]. Comp. Döring, *Xenophanes*, *Pr. Iahrb*, 1900, p. 282.

226. *Hipp. Réf.*, I, 14, 2 [*Dox.*, 565 ; *P. Phil.*, 31, fg. 33 ; *Vors.*, 46, 33] φησὶ δὲ καὶ τὸν θεὸν εἶναι ἀΐδιον καὶ ἕνα καὶ ὅμοιον πάντηι καὶ πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ καὶ πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν. [Comp. *Plut.*, *Strom.*, IV, 5 ; *Eusèbe*, *P. E.*, I, 8, 4 ; *Dox.*, 580 ; *Theodor. Graec. aff. cur.*, IV, 5 ; *Cic.*, *Acad.*, II, 118 ; *de N. D.*, I, 11, 18 ; *Timon le Sill.*, *ap. Sext. P. H.*, I, 223, 224 ; Diels, *P. Phil.*, 200 ; 59, 60]. Zeller, I[5], 525 ; Diels, *Parmenides*, p. 9, 89 ; Baeumker, *Problem der Materie*, p. 48, concluent de ces textes que le dieu de Xénophane est matériel. En sens contraire, Thill, *Xénophane de Colophon*, 1883, p. 35, interprète le mot σφαιροειδής comme une métaphore. Sur cette explication qui fait du mot σφαιροειδής un équivalent de τέλειος (parfait), cf. Zeller, I[5], 526, 535.

227. Fg. 22, *Vors.*, *Sext. ad. Math.*, IX, 144. οὖλος ὁρᾶι, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ ἀκούει.

228. *Mét.*, I, 5, 986 b, 18 et sq., Parménide a déclaré l'être fini, Mélissos le croit infini : Ξ. δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας... οὐδὲν διεσαφήνισεν οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας, τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. Sur ce texte, outre la diss. précitée de Kern, cf. Ueberweg, *Philologus*, XXVI, 1868, p. 709.

s'aperçoit l'être un et immobile. De plus, Xénophane appliquait à Dieu l'expression qu'Anaximandre avait employé pour caractériser l'*ἄπειρον*. Le Dieu enveloppe, embrasse tout l'univers. Sans doute, Xénophane pensait à la voûte du ciel, à la sphère immobile qui la limite, et à laquelle les astres fixes sont attachés. C'est là qu'il apercevait le modèle immuable, dont sa raison l'obligeait à proclamer l'existence. Et ainsi, peut-être pour la première fois, nous rencontrons cette identification paradoxale, d'une réalité observée et d'un concept, dont la philosophie postérieure nous offrira tant d'exemples.

§ 76. — Xénophane avait toute une physique. Hippolyte et les scolies genevoises de l'Iliade nous en ont conservé quelques traces dont l'intérêt historique est considérable. L'univers, selon lui, est né et il mourra. Il se forme par la dessiccation de la vase, que dépose l'eau diluvienne. Il se détruit par le déluge. L'expérience prouvait, selon Xénophane, l'existence de ce double mouvement[229]. Pareillement, c'est l'action du soleil qui explique la formation des météores; c'est le soleil qui absorbant l'eau répandue sur la terre détermine leur apparition et leur disparition successives. La polémique d'Aristote au II[e] livre de la météorologie prouve l'importance de cette conception, qui orientera peut-être toutes les recherches ultérieures de la physique élémentaire[230]. Le II. Φύσεως de Xénophane contenait aussi une théorie des éléments inspirée du pytha-

229. Cf. note 231. — La théorie des déluges de Xénophane, qui rappelle la doctrine de *Thalès*, nous est rapportée par *Hipp. Réf.*, I, 14 (*Dox.*, 566, 9) et *Plut. ap. Eusèbe*, P. E., I, 8, 4. — L'opinion de Teichmüller, *N. S. zur Geschichte der Begriffen*, I, 1876, 219, d'après lequel Xénophane aurait affirmé l'éternité de la race humaine, est, par suite, comme le constate Zeller, I[5], 543[1], difficile à soutenir. — Pour les détails de la physique, cf. Zeller, *l. c.*, et Diels (*o. c.* note sq.).

230. Fg 30, *Vors*, 56, et *Scol. génevoises*, sur XXI, 196, *Nicole* [d'après Cratès de Mallos]. Comp. Diels, *Ueber die Genfer Fragmente des Xenophanes und Hippon*, *Sitzungsb. der Berl. Akad. der W.*, XXXI, 1891, p. 375 et sq., et Zeller, I[5], 547[2]. Zeller n'admet qu'avec des réserves le renvoi à la Météorologie d'Aristote indiqué par Diels.

gorisme [231]. D'autres détails nous prouvent l'étendue des recherches scientifiques de Xénophane. Mais il est impossible, comme le constate Zeller, de déterminer avec précision le rapport qui unit cette physique à la théologie.

§ 77. — Ainsi, de trois points de vue différents, la doctrine de Xénophane est intéressante, par la séparation qu'elle semble établir entre le monde du devenir et le monde céleste, ou le dieu immobile, par l'énoncé des premiers arguments logiques relatifs au devenir, enfin par les premières traces d'un effort vers une science rationnelle et indépendante. La portée de son œuvre critique est considérable. La théogonie perd son prestige ; elle est remplacée, pour l'explication des choses divines, par une science qui s'essaye aux procédés logiques, pour le monde changeant et périssable, par un ensemble de conjectures raisonnables [232]. La physique commence à se détacher de la science naissante. Du monde sublunaire, il n'y a pas à proprement parler de science ; un des fragments de Xénophane annonce déjà Parménide. Ainsi apparaît pour la première fois, confusément encore, cette correspondance des forces de l'être et des modes de la science, cette notion d'une hiérarchie d'êtres, connus par une hiérarchie de sciences, qui sera une des conceptions les plus caractéristiques de la spéculation grecque. Nous retrouverons ces tendances dans l'École d'Élée, et si Xénophane, n'en est pas, comme le veut Diels, le fondateur, il en prépare et en annonce les recherches, en sorte que la tradition qui en a fait le patron de l'éléatisme est en partie justifiée.

231. περὶ φύσεως, g. 27 [*P. Phil.*, 43, *Vors*, 55] : ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾶι [cf. *Vors*, 47-36]. Fg. 29 : γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα γίνοντ< αι > ἠδὲ φύονται [*Simpl.*, 188, 32, et *Philopon*, I, 5, 125, 27, *Vitelli*]. — Fg. 33 [*P. Phil.*, 45, *Vors*, 56].

232. Fg. 35 : ταῦτα δὲ δοξάσθω μὲν [*Wilamowitz*] ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι [*Galen*, *Hist. Ph.*, 7, *Dox.*, 604, 17 ; *Plut. Symp.*, IX, 7, 746 ; *Poet. Ph.*, 45 ; *Vors*, 57]. Cf. ZELLER, I[5], 549[2].

CHAPITRE III

HÉRACLITE ET ALCMÉON

§ **78.** — Bien différente dans sa forme et ses procédés de celle de Xénophane, l'œuvre d'Héraclite[233], aboutit pourtant, dans le fait, à des résultats analogues. Elle contribue comme elle, en désagrégeant la légende, à préparer l'effort de la physique rationnelle. C'est d'Héraclite que date, en effet, toute la théorie grecque du devenir. Si l'œuvre même, dans sa lettre, n'a point, sans doute, la portée que lui donneront des interprétations trop savantes, si la doctrine physique, dont vont s'inspirer Démocrite, Platon et Aristote, appartient peut-être plus aux disciples qu'au maître lui-même, Héraclite n'en a pas moins contribué, plus qu'aucun de ses devanciers, à déterminer, une fois pour toutes, le cadre des recherches physiques des Grecs.

L'obscurité célèbre de la doctrine a multiplié les commentaires. Commentaires contradictoires qui ne s'accordent ni sur l'explication de chaque fragment, ni même sur l'objet de l'œuvre et le dessein de son auteur. Suivant les uns, Héraclite n'est pas un physicien. Ses idées maîtresses sont d'origine religieuse[234]. Tantôt il est l'interprète savant des

233. L'ἀκμή de Héraclite se place en 504 (*Diogène*, IX, 1). Son œuvre, d'après Gomperz (*Gr. Denker*, I, 51), serait de 478 environ. Cf. la discussion de Diels, *Rh. Museum*, XXXI, p. 33, et Zeller, I⁵, 623².

234. Pfleiderer, *die Philosophie des H. von Ephesos am Lichte der Mysterienidée*, 1886, et *Was ist der Quellpunkt der herakliteischen Philosophie*, 1886, p. 31 et sq. D'après Pfleiderer, Héraclite, partant de l'opposition de la vie et de la mort, propre aux mystères, réfute le pessimisme d'Anaximandre. Pfleiderer invoque les fg. de Bywater 125 [14, *Diels*] et 127 [15, *D.*]. Le mystère de Dionysos purifie les actions, qui d'ordinaire semblent honteuses. Mais, comme l'a montré Zeller [I, 5, 663²], les fragments expriment, en

mythes dionysiaques ou des croyances populaires. Tantôt il transpose les mystères orphiques[235]. Pour d'autres son œuvre a des racines plus lointaines, dans la spéculation égyptienne[236] ou hindoue[237]. Pourtant, les interprètes les plus nombreux en font un philosophe. Mais sous ce nouvel aspect, il ne prend pas moins de physionomies diverses. Tantôt, continuateur des Ioniens, il est l'auteur d'une théorie naturaliste, à la manière de Thalès, ou d'Anaximandre[238]. Tantôt, logicien et sophiste, il est créateur d'une dialectique subtile qui annonce Kant ou Hegel. Il y a dans toutes ces interprétations, défendues à grand renfort d'éru-

réalité, le mépris d'H. pour les mystères phalliques. Quant aux preuves « *esthético-logiques* » invoquées par Pfleiderer (par exemple, H. appartenait à une famille d'initiés, son œuvre [fg. 41 et 42] avait été placée dans le temple d'Artémis, etc. [Comp. Teichmüller, *N. Studien z. Geschichte der Begriffe*, I, 1876, p. 120], elles ont peu de valeur, comme l'ont montré Diels, *Archiv*, I, 105 et sq. ; Wellmann (*Archiv*, VI, 263) ; Rohde (*Psyche*, II, 150, 151²) ; Zeller (I⁵, 471-476) ; Dieterich (*Nekya*, 1893, p. 75) ; Diels (*Herakleitos von Ephesos*), 1899, IV, V.

235. L'hypothèse déjà indiquée par Lassalle, *die Phil. Herakleitos des Dunkeln von Ephesos* (2ᵉ *éd.*, 1892) avait été réfutée d'avance par Lobeck, *Aglaophamos*, 1837, p. 337. La prétendue citation d'Orphée par H. est une simple hypothèse de Cobet [cf. Kern, *Hermes*, XXV, 6¹]. Si les fragments 64 *Byw.* [21 *D.*], 126, 130, *Byw.* [5, *D.*] se rapportent à l'orphisme [cf. Buresch, *Klaros*, p. 118], c'est seulement, comme le montre Diels (*Archiv*, II, 91), parce que les orphiques les ont imités.

236. D'après Teichmüller, *N. Studien zur Geschichte der Begriffe*, t. I, 1876, p. 120, 224, t II, 1878, p. 188-205, *der aegyptische Horus und das herakliteische Gottkind*, que suit Tannery, *pour l'histoire de la Science hellène*, 1887, p. 171, la doctrine d'Héraclite serait d'origine égyptienne. Comp. la critique de Decharme, *Critique des traditions religieuses*, 1904, p. 57, 58.

237. A. Gladisch, *Herakleitos und Zoroaster*, 1859. Cf. Natorp, *Ph. Monatsh.*, XXV, 1889, p. 204, 223 (*zur Phil. und Wissenschaft der Vorsokratiker*).

238. Schuster, *Heraklit*, 1873, p. 7, 40, et Mohr, *Ueber die historische Stellung des H. von Ephesus*, 1876, p. 27, 28, 40 ; *Herakliteische Studien*, 1886, p. 25 (qui renvoie surtout à l'exposé de Diogène). C'est aussi l'opinion de Zeller, I⁵, 471, 622 et *saepe* ; de Tannery, *Pour l'h. de la S. hellène*, 1887, p. 57 ; de Gomperz, *Zu Heraklitslehre und den Ueberresten seines Werkes*, 1887, p. 4 et 7 ; *Gr. Denker*, I, 51, 57 ; de Baeumker, *Problem der Materie*, 1893, p. 20, qui tire du texte de la *Métaph.* d'Aristote (I, 3, 984ᵃ 7) où H. figure à côté de Hippon (Diels, *Vors*, p. 233), de Diogène, d'Anaximène, etc., des conclusions peut-être excessives. On a rapproché H. d'Anaximandre, notamment à l'occasion du texte fameux d'Anaximandre sur l'injustice de l'existence individuelle (Cf. Lassalle, *die Ph. Herakleitos*, 1892, I, 45). En sens inverse, Teichmüller (*N. Studien zur Geschichte der Begr.*, 1876, I, p. 4, 5, 6, 7 et 106) oppose H. aux Ioniens, p. 3 : « *Er ist nicht mehr ein Naturforscher, wie Thales, Anaximander und Anaximenes.* »

dition, une large part de fantaisie. Les textes sont plus simples, plus clairs sans doute, et c'est eux surtout qu'il convient d'écouter. On peut les grouper sous trois chefs principaux :

1° Doctrine du devenir.

2° Conception du feu originel.

3° Doctrine de l'ordre du devenir et du logos.

I. — Doctrine du devenir.

§ 79. — On admet d'ordinaire, selon le schéma de Gomperz, que toute la théorie physique d'Héraclite se compose de trois pièces étroitement solidaires. La doctrine du devenir éternel ; la conception des oppositions qualitatives, enfin la croyance à la permanence de la substance[239].

D'abord, avec une grande force, Héraclite avait dépeint le changement universel. Toutes choses changent et s'écoulent. Rien, jamais, ne demeure. Des comparaisons célèbres expriment en images saisissantes cette continuité du changement. L'univers est comme un fleuve. On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve[240]. Nombreuses sont les variations autour de ce thème fondamental, qui continuera longtemps de résonner[241].

Le changement universel se comprend mieux, si, derrière les apparences fuyantes, une substance persiste, que ces apparences diversifient sans la détruire ou l'altérer. L'uni-

239. Gomperz, *Zu Heraklitslehre*, etc., 1887, p 24, 26, et *Gr. Denker*, I, p. 50, 57. Comparer Zeller, I⁵, p. 633 et sq.

240. Fg. 82 B., [6 D.] ; 41, 42 B. [12 D.] ; fg. 41ᵃ B. [91 D.] ; *Diogène*, IX, 7 [*Vors*, 60, 5]. *Platon. Cratyle*, 402 A : λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης [cf. fg. 12 D.]. Comp. *Aét.*, I, 23, 7 [*Dox.*, 320]. *Platon, Théét.*, 152 D, 160 D ; *Cratyle*, 404 D, 412 D.

241. Les allusions à cette doctrine sont innombrables. Cf. *Ar. Didym.*, ap. *Eusèb.*, *P. E.*, XIV, 20 [*Dox.*, 471, 1]. — *Arist. Mét.*, IV, 5, 1010ᵃ 13 ; *Simpl. Phys.*, I, 2, 16ᵛ 50, 16ʳ 5 ; 17ʳ 10 ; VIII, 8, 5, 308ʳ, etc. — *Plut.*, *Q. N.*, II, 912 ; *Alleg. Hom.*, 51 ; *Senèque*, *Ep.* 58, etc. — Il convient de remarquer que le texte rétabli par Bywater se rapporte, d'abord, aux âmes. En tous cas, la formule : πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει exprime le résidu historique de la doctrine.

vers, disait Héraclite, est composé de feu, ou plutôt, il n'est rien autre que le feu lui-même, c'est-à-dire le plus mobile et le plus fuyant mais aussi le plus vivace et le plus puissant des êtres [242].

Enfin l'éternité du changement peut s'exprimer plus clairement par le secours des oppositions de qualités [243]. Partout on découvre les contraires en guerre les uns avec les autres [244], unis par le fait même du combat, comme les tensions opposées de la corde et de l'arc [245]. Les contraires luttent, ils se chassent, mais une nécessité inflexible les rive les uns aux autres : jamais, même à coups de hache, on ne séparera le blanc du noir, ou le chaud du froid.

§ 80. — Cet exposé classique de la doctrine héraclitéenne ne va pas sans soulever des difficultés graves. Quelle est la valeur exacte de chacune de ces trois théories, quels rapports les unissent, comment se subordonnent-elles les unes aux autres ? Autant de questions qui reçurent, dès l'antiquité des réponses diverses, et sur lesquelles les interprètes discutent encore aujourd'hui.

242. Baeumker, *Problem der M.*, 1893, p. 30 et sq. ; Gomperz, *Z. Heraklits Lehre*, 1887, p. 13 ; Diels, *Herakleitos*, 1901, p. vii. — Le texte principal est Aristote, *de Coelo*, III, 1, 298b 29 : ἕν δέ τι μόνον ὑπομένειν ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν. Cf. *Mét.*, I, 3, 984a 7 ; III, 4, 1001a 5.

243. Il nommait les oppositions συνάψιες. Cf. < *Arist.* > *de Mundo*, 5, 396b [*Byw.*, 59 ; *Vors*, 10 et 68]. *Tzetz. Scol. ad. Exeg. Il.*, II, 126, *Herm.* [*B.*, 39 ; *Vors*, Fg. 126]. *Hipp.*, περὶ διαίτης, I, 21, et IV, 18, *Littré*. (Sur ces textes, Diels, *Dox.*, 163².) La liste des oppositions contenue dans le Fg. 126 : τὰ ψυχρὰ θέρεται, θέρμον ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται (chaud, froid, sec, humide) servira à constituer la théorie des éléments. Cf. Diels, *Elementum*, 1899, p. 15³ : « *das ist die reale Grundlage der Elementarphysik im ganzen Altertum geblieben* ». — Le tableau des oppositions dressé par Patin, *Herakliteische Beispiele*, 1892, p. 105, est trop détaillé et trop précis.

244. *Fg.* 44 *B.* [53, *D.*] : Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δ'ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους [*Hipp. Réf.*, IX, 9]. Le fragment paraît faire allusion aux guerres entre les hommes et aux guerres décrites dans la théogonie. Le fg. 62 *B.* [80 *D.*], εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα [χρεών, Diels, *Ienaische Litt. Z.*, 1877, p. 394, et *Vors*, 78, 3] implique déjà la généralisation, qui sera faite aussi par les stoïciens [*Chrys. ap. Philod. de Piet.*, 14, 27, p. 81, Gomperz]. Cf. les autres références très nombreuses dans Bywater. Comp. Gomperz, *Zu H. lehre*, 1887, p. 19, et Diels, *Herakleitos*, p. vi.

245. Fg. 45 B. [15, D] : παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

A ne consulter que les doxographes et surtout Aristote, c'est la première formule qui explique les deux autres. « Toutes choses s'écoulent à la manière d'un fleuve. » Telle est l'idée maîtresse d'Héraclite. A juste titre, il demeure, pour la tradition, le philosophe du devenir.

Mais ne peut-on plutôt, comme le veulent Zeller et surtout Bauemker[246], attribuer à une doctrine de la permanence le rôle principal? Le devenir d'Héraclite n'est pas une idée abstraite. Sa réalité se traduit nécessairement en images visibles. Tout est feu. C'est parce que le feu en forme la substance, la matière, que toutes choses changent perpétuellement. Ainsi la théorie se rattache directement à la science ionienne. Le feu est parent de l'air d'Anaximène, de l'eau de Thalès, de l'infini d'Anaximandre. Au reste, entre la doctrine d'Héraclite et celle d'Anaximandre, on a pu, dans le détail, relever plus d'une ressemblance.

Enfin ne dira-t-on plutôt avec Schuster et Lassalle que la dernière thèse renferme l'explication des deux autres? C'est dans l'opposition des contraires qu'apparaît le devenir. C'est l'opposition des contraires qui détermine le changement et en constitue l'essence. N'est-ce point à caractériser cette opposition, à la montrer inévitable et universelle, que tendent les exemples, les boutades, chaque mot d'Héraclite[247]?

Suivant que l'on accepte l'une ou l'autre de ces trois hypothèses, la personnalité du penseur se dessine diversement. Tantôt, il sera le physicien auteur d'une des premières théories de la matière, le premier qui ait énoncé clairement le principe de la permanence. Tantôt, il sera le maître des métaphysiciens et des sophistes, l'ancêtre de tous ceux qui se sont plus au spectacle des contradictions de la pensée. Sa doctrine est moins une physique qu'une philosophie spéculative de l'espèce la plus profonde et la plus redoutable.

246. Cf. Zeller, I[5], p. 643 et 644[1]. D'après Zeller (contre Teichmüller, *o. c.*, *note 238*, I, 118, 135, 143) c'est l'expérience qui a suggéré à Héraclite sa doctrine du devenir, en même temps qu'elle lui fournissait, dans le feu, l'exemple concret qui l'illustre. En sorte que la théorie serait, d'après Zeller, à la fois concrète et « symbolique ». — Cf. Baeumker, p. 28 et sq.

247. Cf. Schuster, *Heraklit*, p. 145 et sq.

Si l'on aborde le détail de l'analyse, les divergences se multiplient.

S'agit-il de la théorie ou flux perpétuel des choses ? On peut d'abord, d'après les images que les textes nous offrent, penser, sans plus, au fait universel du changement. Mais on peut aussi n'en considérer que les formes les plus radicales, la naissance et la mort, l'apparition et la disparition des êtres [248]. Toutes choses naissent et meurent sans cesse. Toute naissance est accompagnée d'une mort. La naissance du feu est la mort de l'eau [249].

Même difficulté à propos de l'opposition des contraires. Quel rapport unit les contraires ? S'agit-il, comme le voulait Hegel, d'une identité véritable [250] ? Héraclite n'a-t-il pas dit en termes propres, que la vie et la mort sont identiques, identiques le sommeil et la veille, le blanc et le noir [251] ? N'est-il pas le maître des sophistes et notamment de ce merveilleux Cratyle qui n'osait même plus lever le doigt ? Telle était l'interprétation, entre autres, de Lassalle et de

248. SCHUSTER, *Heraklit*, p. 145, 244. D'après SCHUSTER la théorie du devenir ne figure pas, en réalité, chez H. Les textes du *Théétète* [160 D], du *Cratyle* [402 A], du *de Caelo* d'Aristote [III, 1, 298b, 29] se rapportent surtout à Cratyle. Il ne reste donc que la théorie des contraires, sous sa forme la plus radicale. H. affirme seulement : « *dass kein Ding seinem schlieszlichen Untergang entgehet* ».

249. Fg. 25 B. [76 D] : ζῆι πῦρ τὸν ἀέρος θάνατον, καὶ ζῆι τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆι τὸν γῆς θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος (Cf. les références. BYW., p. 11). *Id.*, fg. 68 B. [36 D.].

250. HEGEL, *Vorlesungen ueber Geschichte der Ph.*, I, 1840, p. 305 [Comp. *Logik.*, p. 80]. — Dans le même sens : LASSALLE, *Herakleitos*, II, p. 81, et PATIN, *Heraklits Einheitslehre*, 1885, p. 36.

251. 58 [B. et D.] (*Hipp. Réf.*, IX, 10) : καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν ἕν ἐστι ; Fg. 50 B. [59 D.] ; 69 B. [60 D.] : ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω μία καὶ ὡυτή ; 67 B. [62 D.] : ἀθάνατοι θνητοί θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τῶν ἐκείνων θάνατον, τόνδε ἐκείνων βιὸν τεθνεῶτες ; Fg. 36 B. [67 D.] ; Fg. 1 B. [50 D.]. Le sens de tous ces textes paraît donné par le fg. 78 B. [89 D] ... τὰ δὲ γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα (*Plut. Consol. ad Apoll.*, 10, 106 E ; *Philop. Phys.*, I, 2, 185b, 5a 8r *Vitelli*, 41, 15). Sur ce dernier texte, cf. BERNAYS, *Rh. Mus.*, VII, 103 ; TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène*, p. 193 ; BAEUMKER, *Problem der Materie*, p. 30. — On a invoqué aussi le texte d'Aristote, *Mét.*, IV, 3, 1005b, 25 : ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον, qui paraît blâmer H. d'avoir proclamé l'identité des contraires. Mais la formule même d'A. prouve qu'il s'agit là d'une interprétation de la doctrine, discutable dès l'antiquité (peut-être celle de Cratyle, Cf. *Mét.*, IV, 5. 1010a, 7).

Patin, et Zeller lui-même, sans l'accepter positivement, est, dans le fond, assez disposé à l'admettre.

Mais, en sens inverse Bauemker a soutenu que l'opposition des contraires, pour être réelle, n'est cependant pas absolue, qu'ils s'opposent sans s'exclure et coexistent sans se confondre. Héraclite n'a pas proclamé l'identité des contraires : il a constaté seulement qu'ils se succèdent et qu'ils sont étroitement solidaires[252]. Cette application, dit-on, permettrait seule de concevoir le rapport des deux thèses relatives aux contraires et au devenir. C'est dans le devenir que la contradiction éclate et l'opposition des contraires n'est que l'expression logique du changement. Car, les contraires se succèdent, ils alternent, et leur succession ou leur alternance manifeste précisément le devenir. Parfois, en bon rhéteur, Héraclite exagère. Mais l'outrance volontaire des exemples n'empêche point la doctrine d'être au fond raisonnable.

Bref, des trois doctrines d'Héraclite, chacune a donné lieu à des discussions infinies, dans le détail desquelles, il est inutile d'entrer.

Quel criterium va nous permettre de choisir entre ces hypothèses ? A première vue, le choix est difficile. Car il faut avouer qu'aucune d'elle ne peut invoquer des arguments directs et impérieux, que chacune peut trouver un appui dans les fragments d'Héraclite et se justifier par un choix opportun d'extraits. Convenablement interrogés, les textes donnent la réponse qu'on en sollicite. Au reste, vainement on chercherait à dissimuler qu'il y a chez Héraclite lui-même des assertions contradictoires. Ici la permanence du feu est affirmée explicitement. D'autres textes contiennent une

252. Un très grand nombre de textes paraissent attribuer à H. une doctrine relativiste. Fg. 52 B. [61 D.] : θάλασσα ὕδωρ... ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον ; 51 B. [9 D.] (*Éth. à Nicom.*, X, 5, 1176ª, 7) : ὄνους σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν ; 104ᵇ B. [111 D.] : νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδύ, κακὸν ἀγαθόν, etc. : Fg. 53 B. [37 D.] (*Columelle*, VIII, 4), *sues caeno, cohortales aves pulvere vel cinere lavari*. Ces textes, analogues à ceux des gnomiques (Cf. § 37 et sq.), ont été invoqués par SCHUSTER, *Heraklit*, 1867, p. 301 et sq ; GOMPERZ, *Zur H. Einkeitslehre*, 1887, p. 14 ; ZELLER, I⁵, 635 et sq. ; BAEUMKER, *Problem der Materie*, 1898, p. 22, 23 et sq.

doctrine relativiste et même sceptique. Ici, Héraclite insiste seulement sur la solidarité des contraires. Ailleurs, il paraît affirmer leur identité complète.

§ **81.** — Ces contradictions de la théorie du devenir s'expliqueraient-elles par le caractère religieux de la doctrine ? On l'a souvent affirmé, depuis Lassalle. La relation assez étroite qui unit l'œuvre d'Héraclite à certaines doctrines religieuses est manifeste. Point n'est besoin d'aller chercher des analogies jusque dans l'Inde ou en Égypte. Le pessimisme qui éclate dans les aphorismes d'Héraclite ne lui est pas personnel[253]. Nous l'avons signalé, chemin faisant, chez Anaximandre. La spéculation mystique du VIe siècle en est toute pénétrée comme le montrent non seulement les fragments orphiques mais de nombreux textes de la poésie lyrique ou dramatique. Une foule de détails de la doctrine font penser à des spéculations d'ordre religieux plutôt que scientifique. Au premier rang, il convient de placer cette conception de la destinée qui gouverne le monde et détermine l'ordre des apparitions et des transformations successives des êtres[254]. Plus qu'aucun autre de ses devanciers, Héraclite — nous y reviendrons — a mis en lumière le fait de l'ordre universel, de la liaison des apparences, de leur succession régulière[255]. Ce n'est point sans raison que Dümmler et W. Nestlé ont voulu attribuer à la

253. Fg. 86 B. [20 D.].

254. Les détails qui rappellent les conceptions d'ordre religieux sont nombreux ; p. ex. : Fg. 7 B. [18 D.] : ἐὰν μὴ ἔλπηται [une allusion aux espérances des initiés : Diels, *Herakleitos*, p. 6n]. Fg. 122 B. [27 D.]. Le fg. 123 B. [63 D.] se rapporte sans doute, comme l'a montré Diels [*o. c.*, p. 16n] aux mêmes idées. Pareillement 28 B. [63 D.]. Il s'agit du réveil du sage après la mort ; il se relève, allume son flambeau et devient un demi-dieu ou un héros. Quant à la théorie de Pfleiderer elle est presque entièrement inexacte. D'après P. la doctrine est optimiste. Le fg. 127 B. [15 D.]. « *Si ce n'était pas à Dionysos que s'adresse la procession, si ce n'était point pour lui que se chante le chant phallique, ce serait là un acte honteux. Mais c'est pour Hadès uni à Dionysos qu'ils font les fous, et fêtent la nuit d'ivresse* », contient, comme le note Diels (*Archiv*, I, 108) une critique des mystères, et on peut l'invoquer moins que tout autre. — Cf. Zeller, I5, 7441.

255. Fg. 24 B. [66 D.] ; 29 B. [94 D.] ; 34 B. [100 D.] ; 30 B. [120 D.] ; 91b B. [114 D.] ; 21 B. [31 D.] ; 25 B. [76 D.] ; 68 B. [36 D.] et plus bas.

seule influence d'Héraclite tout ce que nous trouverons d'idées analogues chez les poètes tragiques et notamment chez Euripide[256]. Rohde a montré nettement les rapports qui unissent la doctrine héraclitéenne de l'âme aux croyances mystiques du VIe siècle[257].

Mais suit-il de là que toute la doctrine d'Héraclite est une mystique ? Les textes physiques d'Héraclite reçoivent-ils de ces hypothèses quelque lumière nouvelle ? La doctrine du devenir ou la théorie des contraires nous en deviennent-elles plus claires ? Au reste, une telle explication emprunte sa force moins à des preuves directes qu'à des raisons sentimentales ou à des impressions. Lorsque, devenant plus précise, elle essaye de rattacher l'œuvre d'Héraclite à telle ou telle religion historique, on en découvre aisément la faiblesse et l'inutilité. Si l'orphisme a pu agir sur Héraclite, ce n'est point par sa cosmogonie qui est assurément, comme nous le verrons, assez postérieure. En Égypte nous ne trouvons, quoi qu'ait pu soutenir Teichmüller, rien d'analogue. Quant au bouddhisme et à la philosophie vedanta auxquels aussi parfois on a songé, ils sont, comme l'établissent les travaux d'Oldenberg ou de Rhys David, sensiblement plus récents. Enfin, l'influence des cultes dionysiaques, même si on la pouvait constater, n'intéresserait pas le problème qui nous occupe[258].

§ 82. — Le premier, Diels[259], dans une étude originale et profonde, a montré que la doctrine d'Héraclite n'est pas sans doute aussi impénétrable qu'il a plu aux interprètes de le proclamer à l'envi. Ou plutôt l'obscurité est l'œuvre des interprètes eux-mêmes qui, cherchant dans les formules

256. NESTLÉ, *Euripides*, 1901, *anm.*, 18, 20 (p. 412, 413); WILAMOWITZ, *Euripides : Herakles*, 1889, II, p. 67.
257. ROHDE, *Psyche*, II², 151-154.
258. La plupart des hypothèses sur l'origine de la doctrine d'Héraclite ont été réfutées par ZELLER, I⁵, 742-746. — Cf. contre PFLEIDERER, 744¹, contre TEICHMÜLLER (*N. S.*, II, 123, qui fait venir la doctrine d'Héraclite de l'Egypte), II, 745³, contre GLADISCH, qui rattache la doctrine d'Héraclite à la ph. de Zoroastre (*H. und Zoroaster*, 1859), 746¹.
259. DIELS, *Herakleitos*, 1899, p. 3, 8, 10.

d'Héraclite ce que le penseur n'avait point songé à y mettre, s'étonnent ensuite de ne plus les entendre.

Tout d'abord l'objet unique des réflexions d'Héraclite n'était point de fournir une explication scientifique des choses. A tout le moins, cette explication ne tenait pas dans son œuvre la place principale. Autant que nous en pouvons juger par les fragments qui nous sont parvenus, le περὶ φύσεως était, avant tout, un recueil d'aphorismes, de boutades, de paradoxes relatifs non seulement à la physique, mais à la vie sous toutes ses formes. L'œuvre, comme l'a bien vu Gomperz, est autrement large et compréhensive qu'une explication pure et simple des phénomènes de la nature corporelle. Sans doute, on en pourra, par la suite, extraire une physique. Mais on en pouvait aussi bien. comme le montrent les allusions continuelles d'Euripide et de Platon, tirer une morale, une politique, une religion, ou, suivant l'expression de Gomperz, une « sociologie », bref, une représentation tout à fait générale de la vie humaine et de la vie universelle[260].

Est-ce une doctrine physique qui s'exprime en ces paroles célèbres : « La guerre est la reine et la maîtresse de tout ? » Faut-il penser à la guerre des contraires, au conflit permanent des forces cosmiques ? Ne s'agit-il pas plutôt de la guerre entre les hommes, de celle qui a fait des uns des citoyens libres, des autres leurs esclaves ? Sans doute on peut transposer ces formules, les interpréter en physicien ; mais c'est d'abord le spectacle de sa vie humaine qui les a suggérées. C'est autour de lui, en considérant les actions, les désirs, les opinions changeantes des hommes qu'Héraclite trouve la matière des aphorismes où se traduit en formules nettes et mordantes sa vision pessimiste et méprisante des choses. A vouloir systématiser ces réflexions détachées, qui rappellent celles des poètes gnomiques, à les vouloir réduire en un corps de doctrine, on risque d'en altérer le sens, d'en détruire l'âcre saveur. — De plus, il

260. Z. *Heraklitslehre*, 1887, p. 14.

ne faut pas serrer de trop près les textes, les comparer avec trop de minutie ou de soin. Il s'agit moins d'une doctrine que d'une suite détachée de pensées à travers laquelle subsiste, tout au plus, l'unité d'inspiration et de caractère.

§ 83. — Néanmoins, il y a chez Héraclite, et Diels l'a bien vu, une physique, comme le titre même de son ouvrage engage à le supposer. La théorie du feu suffirait à le prouver. Mais cette physique, étroitement unie à des réflexions morales, tire de ce voisinage une couleur toute particulière. De fait, Héraclite généralise et étend à la nature entière ce qui est vrai d'abord de l'humanité. Chacune de ses paroles est ambiguë et vaut à la fois pour l'homme et le décor dans lequel il se meut. Chacune d'elles prend l'aspect d'une parabole. Elle a deux sens : un sens concret, immédiat, très simple : c'est alors une observation morale, banale souvent, et que relève seulement le tour paradoxal du langage ; un sens plus compliqué et plus large par lequel la même observation se reconnaît vraie de l'univers tout entier.

Si cette interprétation est exacte la plupart des questions posées par les critiques tombent d'elles-mêmes. S'agit-il seulement du devenir en général, ou bien Héraclite songe-t-il surtout à la naissance et à la mort ? Sans doute il pense à la fois à toutes les formes du changement, au développement qui mène l'homme de l'enfance à la décrépitude, à la naissance qui le tire du néant, à la mort qui l'y rejette. Affirme-t-il l'identité des contraires ou seulement leur alternance ? Croit-il à leur opposition absolue ou les imagine-t-il simplement relatifs les uns aux autres, relatifs aux opinions des hommes ? N'est-il pas vrai plutôt que, selon le hasard des occasions et des exemples, il pense tour à tour à chacun des aspects de l'universelle opposition, à chacun des modes de la contradiction inhérente aux choses ? Et la contradiction, comme le devenir, apparaît sous des formes et à des degrés innombrables, auxquels la multitude des expressions doit tenter de s'égaler.

§ 84. — Au surplus, les caractères de la doctrine proprement physique du devenir qui, seule, nous intéresse directement, se laissent aisément dégager, quelle que soit l'interprétation générale à laquelle on s'arrête.

Ce qui est important d'abord c'est l'image très forte qu'elle donne du changement universel. Cette image n'est pas nouvelle. Elle concorde aisément avec la croyance traditionnelle. L'écoulement perpétuel des choses ressemble au devenir qui, dans la théogonie, entraîne les générations successives des dieux et des hommes. L'observation d'Héraclite intervient seulement pour renforcer et rajeunir en la transposant dans l'expérience courante, l'image héréditaire. Le drame cosmogonique cesse de se dérouler dans le passé irréel et lointain. Il se joue sous nos yeux, en nous-mêmes, autour de nous, dans la succession des apparences, dans le conflit des opinions et des sentiments. Par là il devient intelligible, il se simplifie et s'appauvrit des images parasites qui l'obscurcissent.

C'est à quoi sert surtout la théorie des oppositions. Depuis longtemps le langage en renforçant l'un par l'autre les termes contraires a rendu possible l'œuvre d'Héraclite. Les gnomiques ont multiplié les exemples de ces oppositions verbales. Mais ce qui est original et nouveau c'est d'avoir généralisé le procédé, d'en avoir fait une méthode d'interprétation universelle de la nature et de la vie, c'est d'avoir aperçu partout les mêmes contradictions, les mêmes oppositions irréductibles, c'est d'avoir appliqué à l'univers tout entier ce que l'on avait constaté de la vie ou des opinions des hommes. La généralisation est hardie et la bien comprendre chez Héraclite nous prépare à la retrouver chez ses successeurs. D'un côté la vie humaine est unie par un lien plus étroit à la vie universelle. L'unité profonde des choses devient plus visible. L'homme microcosme ne peut être détaché de l'ensemble de la nature. D'un autre côté l'analyse du devenir s'éclaire par l'analyse de la vie humaine. L'univers s'élargit à la fois parce que l'homme s'y unit étroitement, et il se diminue et se

rapetisse parce qu'une même mesure convient à l'homme et à lui.

Ce procédé d'interprétation a pour conséquence une physique de la *qualité*. Les propriétés du monde sensible sont analogues aux déterminations de l'âme humaine. Elles s'opposent comme les idées ou les sentiments en l'homme. Désormais, les formes sont moins importantes que les qualités dont elles reçoivent l'éclat. La succession des formes revient, en somme, à une alternance de qualités. Entre les images qui se succèdent une certaine relation apparaît, celle qui unit ou sépare les qualités communes ou contraires quelles manifestent. — De plus, toutes ces qualités, qu'elle qu'en soit l'origine, sont de même nature et de même essence. Le blanc ou le noir, le grand ou le petit ne sont point d'autre espèce que l'amer ou le doux, l'agréable ou le douloureux, le bon ou le mauvais. Qualités proprement sensibles ou qualités de l'ordre intellectuel ou moral obéissent à des lois identiques, s'opposent de la même manière et dans les mêmes conditions. On passe sans peine des unes aux autres, on explique les unes par les autres. Comprendre le devenir c'est découvrir les qualités opposées qui s'y fixent tour à tour. Dans la confusion des apparences changeantes une seule chose demeure soumise aux prises de l'intelligence, la qualité unie à la qualité contraire définie par elle, et seule capable, à son tour, de la définir. Héraclite est ainsi sinon le créateur de la physique de la qualité, du moins le philosophe qui lui impose sa forme définitive. Il faudra, désormais, découvrir le rapport, l'harmonie invisible qui unit un moment les qualités opposées et changeantes. Et ce sera là l'œuvre d'une mathématique nouvelle, d'une science de l'harmonie et de la proportion dont Héraclite, peut-être, comme nous le verrons, fournit les premières formules.

II. — Le feu originel.

§ 85. — Que devient, dans cette interprétation, la doc-

trine du feu, principe des êtres ? Est-il la substance permanente, la matière qui subsiste sous tous les changements, comme le veulent Zeller et Baeumker, n'est-il au contraire qu'un principe cosmogonique, analogue à ceux des Ioniens ? Sans doute, le feu est le plus puissant des êtres. Il est tour à tour fécond et dévastateur. Il apparaît d'abord comme un principe cosmogonique. Mais il est encore autre chose. La naissance des êtres nouveaux qui sortent de lui n'entraîne pas sa ruine totale. Ces êtres un moment détachés de lui y retournent. Il ne cesse point de subsister a côté d'eux. Pareil à l'argent qui peut s'échanger contre toutes sortes de biens, le feu a la faculté de se changer en toutes choses. Il revêt, tour à tour, toutes les formes. Des mots très expressifs (τροπαί, ἀμοιβή)[261] caractérisent cette vertu surprenante du feu. Ailleurs, dans un fragment très certainement authentique, Héraclite proclame l'identité des êtres un moment séparés et du feu qui leur survit. N'est-ce point, comme l'ont dit Baeumker et Zeller que le feu en constitue la substance, la nature, la matière, que partout, sous la diversité des apparences, on retrouve l'unité de l'être ? Un physicien moderne ne désavouerait pas telle formule d'Héraclite[262].

Nous savons aussi qu'il décrivait avec précision l'ordre des métamorphoses. Lorsque le feu se transforme et produit l'univers, une moitié devient terre, l'autre moitié produit un vent chaud. L'air et l'eau, intervenant, expliquent la formation de la mer. Et c'est de celle-ci que naissent la terre, le ciel et les êtres qui les peuplent. Un mouvement inverse, l'extension de la mer amène la disparition de tout[263].

261. Fg. 21 B. [31 D.] : πυρὸς τροπαί... Fg. 22 B. [90 D.] : πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός. Sur ce texte, cf. Gomperz, *Die Apologie der Heilkunst, etc.*, 1890, p. 14, 171 ; Baeumker, *Problem der Materie*, p. 30, et Zeller, I[5], 652[2].

262. Gomperz, *Gr. Denker*, I. 1893, p. 52 et sq.

263. Fg. 21 B. [31 D.] (*Clem. Strom.*, V, 101, 712) : πυρὸς δὲ τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὴν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ... (πρηστήρ = vent chaud). Sur le sens du dernier mot, cf. Tannery, *P. l'histoire de la S. hellène*, p. 171 ; Diels, *Doxogr.*, p. 25 ; *zu Anaximandros Kosmos* (*Archiv*, X, 229) ; *Herakleitos*, p. 9[n]. — Le système des transformations est expliqué par *Diogène*

La théorie de l'âme contenait une conception analogue. La mort, d'après Héraclite, ne se comprend point. La mort d'un être est compensée par la naissance d'un autre être. Lorsque l'homme meurt, le cadavre naît. Mais chaque être contient cependant une parcelle du feu. L'âme est cette parcelle qui échappe momentanément à l'extinction, d'où naît le cosmos. A son tour, elle doit mourir. Mourir pour l'âme, c'est se changer en eau. L'eau, à son tour, redevient terre et la terre redevient eau puis feu ; ainsi les âmes naissent et meurent successivement [264]. Leur destinée, comme l'a bien montré Rohde, faisant justice des déductions hasardeuses de Pfleiderer [265], n'est point différente de celle des autres êtres. A peine s'il reste, chez Héraclite, quelque trace de l'ancienne conception de la psychê. Il dira, sans doute, que le corps est pour l'âme un lieu d'exil. Mais c'est là une formule isolée. En général, la vieille image du double, la croyance relative aux purifications successives qu'il subit ici-bas font place à une doctrine naturaliste où s'efface presque entièrement la distinction entre le corps et

(IX, 8). Il y a d'abord un déluge. Des vapeurs se produisent, s'élèvent, s'enflamment et le feu reparaît. L'éclair de Zeus (κεραυνός) paraît être l'intermédiaire entre la vapeur chaude (πρηστήρ) et l'incendie universel [Cf. USENER, *Keraunos*, *Rh. Mus.*, 1905, p. 3]. — Ce texte concorde, avec le Fg. 25 B (Cf note 249) et avec le fragment 72 B [77 D], où toujours apparaissent 3 éléments, la terre, l'eau et le feu. — Il est remarquable que l'air, comme le constate ZELLER (I³, 677¹ contre SCHUSTER, p. 157) que Héraclite ne mentionne pas l'air parmi les éléments. — L'air ne paraît figurer dans sa nomenclature que sous forme d'un *vent*, qui pouvait être tantôt chaud, tantôt froid. Au reste, H. paraît bien avoir attaché moins d'importance aux éléments qu'aux qualités, le froid et le chaud, le sec et l'humide. Cf. Fg. 126 D. [39 B.]; 117, 118 D. [74, 73 B.].

264. La théorie de la migration des âmes n'est nulle part exprimée chez H., quoi que pense SCHUSTER, *Heraklit*, 1867, p. 174. — Cf. Fg. 67 B. [62 D.]; 123 B. [63 D.] ; 78 B. [88 D.]. — ROHDE, *Psyche*, II², 150¹ réfute ingénieusement SCHUSTER. — Cf. Fg. 39 B. [126 D.]; 73, 74 B. [117, 118 D.]: 72 B. [77 D.] : ψυχῇσι φάναι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι [Texte de DIELS, *Vors*., p. 77] et Fg. 68 B. [36 D.]. — Cf. ZELLER, I³, 710².

265. PFLEIDERER, *die Ph. des Heraklits*, 1886, p. 215, trouve chez H. la distinction parfaite de l'âme et du corps. On a invoqué en ce sens les fragments 67 B [62 D.]; 44 B. [53 D.]. Avec la meilleure volonté, on n'y peut rien trouver d'analogue (Comp. BERNAYS, *Die heraklitischen Briefe*, 1849, p. 40 ; GOMPERZ, *Zu Heraklitslehre*, 1887, p. 16). La réfutation de ROHDE (*Psyche*, II², 152ⁿ) est décisive. En effet, dans les fragments cités, H. est préoccupé, au contraire, de donner à l'âme sa place, dans le cycle des métamorphoses, et non de l'en isoler.

l'âme qui l'habite. Héraclite réintègre dans le cycle des métamorphoses l'être spécial, que la tradition en avait exclu.

§ 86. — Cependant, si voisine que la théorie paraisse d'une conception positive de la matière, elle en est, par bien des caractères, assez éloignée. Le feu d'Héraclite n'est pas à proprement parler un corps. Il garde un grand nombre d'attributs mythiques. En outre, si Héraclite le choisit comme principe, c'est moins à cause de la permanence qu'en raison de sa mobilité infinie, parce qu'il se déforme, s'éteint, se rallume, se propage, s'évanouit et reparaît avec une surprenante vitesse. C'est parce qu'étant le plus instable des êtres, il semble jouir plus qu'aucun autre de la faculté des métamorphoses. Les notions de l'âme et du corps ne s'opposent point avec assez de clarté, l'idée de la substance n'a pas subi une élaboration assez complète pour qu'il soit permis de reconnaître, dans les textes d'Héraclite, le principe de la permanence. Enfin, nous allons voir que la doctrine apparaît surtout comme un corollaire à la croyance à des naissances et à des morts successives de l'univers. Ce qui en détermine le sens, ce n'est pas l'idée d'une substance durable, c'est l'idée que toutes choses naissent et meurent tour à tour, sortent du feu et reviennent s'y engloutir. Mais, malgré tout, les mots si expressifs d'Héraclite demeurent. Il y a échange, transformation, et nous trouvons là les premiers linéaments d'une théorie de la matière, qui se développera seulement avec le stoïcisme.

III. — Doctrine de l'ordre du devenir et du logos.

§ 87. — Héraclite croit à une naissance et à une mort alternatives de tous les êtres. L'univers tout entier et chacune des âmes individuelles obéissent à la loi du destin. Les formes anciennes ne sont point, comme dans la cosmogonie, remplacées par des formes nouvelles. Elles renaissent identiques à ce qu'elles étaient. Elles passent seu-

lement par des alternances de lumière et d'ombre ; elles subissent des éclipses momentanées. C'est la vieille image du κύκλος γενέσεως que nous avions trouvée chez Anaximandre et chez Pindare. Mais elle prend, chez Héraclite, une forme plus précise. La disparition des êtres est le retour au feu primitif. Et leur réapparition obéit à des lois rigoureuses et s'accomplit dans un ordre invariable. Les textes expriment cette idée de diverses manières.

D'abord il existe un ordre nécessaire, celui qu'ont fixé Dikê et les Erinyes. Si le soleil essayait de quitter la voie qui lui est tracée, Dikê et les Erinyes, servantes de Dikê, sauraient bien le retrouver[266]. Ce sont ainsi les dieux chtoniques et le destin qui évitent au monde la catastrophe prévue par les légendes, de la chute du soleil. La Dikê d'Héraclite rappelle la déesse des poèmes orphiques, plus que le destin aveugle des anciens mythes. Elle est l'alliée de Zeus, à côté duquel il lui arrive parfois de trôner. Eirênê, la paix bienfaisante, Eurynomie, la déesse ordonnatrice, sont ses parentes. Il y a en elle de la justice et de la beauté.

§ 88. — De la doctrine de la Dikê, on peut rapprocher peut-être la conception énigmatique du Logos[267]. Le feu, parfois, est appelé *logos* c'est-à-dire parole, raison ou rap-

266. Fg. 29 B. [94 D.] : ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μὴ Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν [La trad. de Tannery, Fg. 33, p. 184 est inexacte] (Cf. Diels, *Vorsok.*, p. 79). Δίκη a pour servantes les Erinyes, dieux chtoniques (Rohde, *Psyche*, I, 246, 247 ; Dieterich, *Nekya*, 1893, p. 55 et 220) qui assurent la régularité des mouvements solaires. La chute du soleil était prévue par les cosmogonies (*Arist. Météor.*, I, 8, 345ª 15). C'était la chute de Phaéthon (Diels, *Herakleitos*, p. 22ⁿ et Zeller, I[5], 667[2]. Cf. § **51**).

267. Fg. 2 B. [1 D.]... γινομένων γὰρ < πάντων > κατὰ τὸν λόγον... ; Fg. 92 B. [2 D.] τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ... ; Fg. 23 B. [31 D.] εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ; Fg. 1 B. [50 D.] οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντος... ; Fg. 93 B. [72 D.] ; 106 B. [115 D.]. Dans les fragments, le mot λόγος a souvent un sens assez vague et voisin du sens ordinaire (Fg. 4 *a*, 39, 45, 72, 87, 108 de Diels). Mais dans les fragments indiqués ci-dessus, il s'agit de la *Loi* qui détermine la nature de chaque être. Par exemple le λόγος de l'âme humaine l'emporte sur tout autre, car la science du philosophe peut l'augmenter [Fg. 115 D.]. Les explications proposées du logos par Teichmüller, Tannery, Pfleiderer et surtout A. Aall, *Der Logos bei H.* etc. (*Zeitsch für phil. und Ph. Kritik*, 106, 1895, p. 217-252) sont trop compliquées et trop savantes. Cf. Zeller, I[5], 668[2].

port. Ce mot a donné lieu à des explications très variées et, semble-t-il, souvent fantaisistes. On peut cependant, à l'aide des fragments eux-mêmes, l'interpréter assez aisément. A travers tous les changements, des rapports invariables subsistent. Ce sont probablement des rapports de l'ordre de la durée. Tout se renouvelle ; mais le renouvellement même a lieu en des périodes définies[268]. Périodes plus ou moins brèves, dont Héraclite nous donne quelques exemples : une inspiration et une expiration, un jour et une nuit, un été et un hiver, une génération, une année, une grande année, autant de phases régulièrement alternées du changement. Le logos est le mot, la formule qui, déterminant la succession des contraires, assure et maintient au sein même du devenir quelque permanence[269]. Par lui éclate partout l'ordre de Zeus, la raison. La vie humaine et la vie universelle le font apparaître, comme l'harmonie de l'âme maîtresse d'elle-même, ou l'harmonie des diverses classes de citoyens dans l'État. L'harmonie est l'expression la plus nette du logos[270]. Elle se montre déjà dans le fait même du concours des contraires, unis et fixés pour un instant, par la souveraineté de l'ordre divin. Quelques exemples feraient même supposer qu'Héraclite songeait à des rapports mathématiques. Ne parlons pas des évaluations de l'année cosmique, qui lui furent attribuées par la fantaisie des doxographes. Mais nous avons vu que le feu, pour moitié, devient air, pour moitié un vent chaud. L'opposition des contraires est donc provisoire ; elle se résout, en fin de compte, en une harmonie supérieure. La nécessité concorde à la fin avec la raison et la beauté. Comment, dans le détail, s'exerçait l'empire du logos, quel rapport unissait partout

268. Fg. 4 *a* D. (*Anat. Cod. Mon. gr.*, 384) κατὰ λόγον δὲ ὡρέων συμβάλλεται ἑβδομὰς κατὰ σελήνην, διαιρεῖται δὲ κατὰ τὰς ἄρκτους, ἀθάναον μνήμης-σημείω. *Id.*, Fg. 21 B. [31 D.] ; 68 B. [36 D.] ; 29 B. [94 D.] ; 34 B. [100 D.].

269. Diels, *Herakleitos*, 1901, p. vi.

270. Fg. 46 B. [8 D.] (*Eth. Nic.*, VIII, 2, 1155b, 4) : καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν... ; 45 B. [51 D.] ; 47 B. [54 D.]. *Eudème*, *Eth.*, VII, 1, 1235a 25, explique ces textes en disant que l'harmonie prend naissance seulement là où existent l'aigu et le grave, le mâle et la femelle, c'est-à-dire les contraires. Sur la doctrine de l'harmonie, cf. Zeller, I5, 6651.

l'instable devenir aux lois qui le pénètrent et l'ordonnent, les fragments ne nous permettent pas de répondre à cette question d'une manière précise. Au terme même de logos, nous ne saurions trouver un équivalent rigoureusement exact. Mais si notre explication est admissible, le logos est tout ce qui, dans les choses, peut s'exprimer en formules intelligibles, tout ce qui les mesure et les détermine, l'ordre des temps et celui des nombres[271]. Et ainsi, peut-être sous l'influence de quelque spéculation pythagoricienne, s'explique et s'éclaire l'opposition du devenir brut et des formes qui le fixent, du chaos primitif et du cosmos qui s'en dégage et y retourne.

§ 89. — Il y a là, autant que les fragments mutilés permettent de l'assurer, une vision grandiose et presque tragique du devenir tout entier. C'est d'abord le changement universel, la succession des contraires, les transformations innombrables des êtres sortis du feu, la métamorphose incessante des qualités et des formes. Mais ce changement est rythmé par les contraires eux-mêmes, dont l'alternance, soumise aux arrêts du destin, est rendue par eux intelligible et régulière. Vision toute rationnelle, et, suivant le mot de Schuster, « réaliste[272] ». Héraclite travaille à la même œuvre que Xénophane, l'élaboration rationnelle de la légende. A l'antique image du devenir, au mythe des métamorphoses et à celui du « Retour éternel », il donne un contenu positif et concret, que l'expérience de chaque jour lui fournit. Et à les interpréter ainsi, il en tire, avec la

271. Le fg. 1 de *Théophraste* [*Simpl. Phys.*, 23, 35. *Dox.*, 475-476]. ποιεῖ < Ἡ. > δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην, exprime nettement cette idée. (Comp. *Aet.*, I, 3, 11; *Dox.*, 283. Fg. 46ⁿ B. [124 D.]). Mais les évaluations de la grande année que donne Censorinus (*de d. nat.*, 18, 11) sont fantaisistes. Plus acceptables peut-être sont les données des fr. 87, 89 B. (*Plut. de def. Orac.*, II, 415 D; *Philon. Fg. Harris Cambr.*, 1886, et *Vorsokr.*, 65, 19). Ils déterminent la durée d'une période de 10 800 ans, appelée γενέαν. Cf. Fg. 123 B. [66 D.]. Comp. TANNERY, *pour l'histoire de la S. hellène*, p. 168; ZELLER, I⁵, 702².

272. Cf. SCHUSTER, *Heraklit*, 1873, p. 7 « *H. ist der erste aller Realphilosophen...* » S. compare H. à Nicolas de Cuse et à Giordano Bruno. Cf. GOMPERZ., *Z. H. lehre*, 1887, p. 4 et 7 et *Gr. Denker*, I, 1893, p 51.

physique de la qualité, des notions plus précises du devenir et de la loi. C'est pourquoi il nous a été impossible de déterminer exactement ce qu'il doit à la légende, dont il ne retient que les éléments rationnels. Combien ces éléments étaient importants, combien forte l'analyse qu'il en avait donnée, c'est ce que toute l'histoire qui suivra va nous montrer.

§ 90. — En effet, la doctrine d'Héraclite était féconde en applications possibles. Des plus anciennes, nous ne connaissons avec quelque précision qu'une seule, celle qu'Alcméon de Crotone en fit presque aussitôt à la médecine[273]. C'est bien la doctrine héraclitéenne des oppositions, plus qu'une théorie hypothétique de Pythagore, qui revit dans l'œuvre de ce pythagoricien[274]. Avec lui commence cette pénétration réciproque des deux philosophies d'Héraclite et de Pythagore, qui complique si gravement, pour l'une et l'autre, la question des sources. A la vérité, nous ne savons pas grand chose de ce traité de la nature, qu'Alcméon après Anaximandre et Héraclite avait composé sous le titre de Περὶ Φύσεως[275]. A côté d'explications spéciales des phénomènes

273. Alcméon de Crotone est plus ancien que Parménide. Le texte d'Aristote. *Mét.*, I, 5, 986ᵃ, 30. καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν A. ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ que la plupart des interprètes supprimaient (entre autres : Sander, *Progr. Wittemberg*, 1893, p. 259, Zeller, I⁵, 488) est maintenu par Wachtler, *de Alcmaeone*, 1896, p. 5 et 6, que suit Diels, *Parmenides*, 1897, p. 114.

274. On a rattaché A. tantôt au Pythagorisme, tantôt à Héraclite. Zeller, I⁵, 488, 489, pense aux Pythagoriciens. C'est la doctrine des nombres, l'opposition de ἄρτιον et de περιττόν qui détermine, d'après lui, la spéculation d'Alcméon (*Id.*, Ueberweg-Heinze, *Grundriss*, I⁹, 1903, p. 70). Cependant, comme le constate Wachtler (*o. c.*, p. 89), on ne trouve pas de trace, chez A., de la théorie des nombres. Les témoignages de *Jamblique* [*V. P.*, 104] et de *Philopon*, peuvent s'expliquer par un contresens dans l'interprétation du texte du *De Anima*, I, 405ᵃ, 29. La doctrine des oppositions, si elle est différente chez A. de ce qu'elle est chez H. se laisse pourtant rattacher à la doctrine de l'Ephésien (Wachtler, *o. c.*, p. 86, 87).

275. *Diogène*, V, 95 : δοκεῖ δὲ πρῶτος φυσικὸν λόγον συγγεγραφέναι (d'après *Favorinus*). Ce témoignage qu'accepte Philipson, Ὕλη ἀνθρωπίνη, 1831, p. 187³, est contredit par le fait qu'Anaximandre avait déjà employé le même titre Au reste, *Simplicius* et *Philopon* [Sur le *de Anima*, 405ᵃ, 29] n'avaient déjà plus entre les mains les œuvres d'Alcméon, non plus que le traité d'Aristote πρὸς τὰ 'Αλκμαίωνος. Mais Théophraste [*Gal. de Meth. med.*, I, 1,

CHAPITRE IV

PARMÉNIDE D'ÉLÉE

§ 92. — Il peut paraître singulier, que les thèses, pour nous assez enfantines, de Parménide, aient arrêté ou modifié pour longtemps tout le développement des théories grecques du changement[278]. A première vue, elles ne semblent guère différentes de celles de Xénophane, auquel du reste la plupart du temps Parménide est rattaché[279]. C'est bien à Xénophane, en effet, que Parménide emprunte sa conception de l'unité absolue de l'être. Mais la théorie assez primitive de Xénophane se fortifie chez lui d'arguments logiques, qui annoncent Zénon et Mélissos et que leur nouveauté, sans doute, fit paraître d'abord irrésistibles. Nous ne voyons pas, sans étonnement, Platon et Aristote consacrer toute leur ingéniosité à les réfuter ou à les tourner. C'est que la logique naissante excite l'admiration des hommes ; c'est que la force de la pensée fixée en mots apparaît pour la première fois clairement, et la raison s'admire elle-même de ce qu'elle a produit.

§ 93. — Parménide n'est plus, comme Xénophane, un

278. L'ἀκμή de Parménide se place en 504-501. *Diogène*, IX, 23. Cf. Diels, *Ueber die aeltesten Philosophenschulen der Gr. Ph. Aufsätze. H. Zeller gewidmet*, 1887, p. 253. Zeller, I[5], 554[1], discute les difficultés qui proviennent du témoignage contraire de *Platon* (*Parm* , 127 A, *Théet.*, 183, etc.).

279. *Diogène*, IX, 21 [Diels, *Poet. Phil.*, p. 48]. *Suidas* [*Ibid.*, p. 49.] Le texte primitif est *Aristote*, *Mét.*, I, 5, 986[b], 22. (*Simpl. Phys.*, 22, 27.) Comp. Diels, *Parmenides*, 1897, p. 8 : « *Xenophanes, der, mit Recht als sein Vorgänger im Dichten und Denken betrachtet wird...* » Les formules πᾶν ἔστιν ὁμοῖον [Fg. 8, v. 22, Diels, *l. c.*, p. 80]. ταὐτόν ἐν ταὐτῶι τε μένον [F. 8, v. 29, Diels, p. 83. Cf. aussi Fg. 8, v. 43, D., p. 88, et peut-être 8, v. 29] sont empruntées probablement au texte même de Xénophane.

théologien. Pas une seule fois, dans les fragments qui ont survécu, l'être n'est appelé le Dieu. Il s'agit de l'être abstrait, l'être en général, ἐόν [280]. Toute la démonstration de Parménide a un caractère strictement logique et dialectique. On le voit, dès le dilemme par où s'ouvre son poème. Des deux routes, où le savant pourrait s'engager, une seule conduit au vrai, celle qui va vers l'être [281]. L'autre route, celle qui mène au non-être, est fermée. Car, par la force de son nom, l'être seul existe, le non-être n'est pas. Aucun argument ne saurait prouver l'existence du non-être [282]. Pareillement, toutes les déterminations de l'être se tirent de sa nature ou de sa définition seule. Il n'est pas né, il ne saurait mourir ; il est un, il est tout ; il est indestructible ; il n'a pas de fin ; il n'a pas été ; il ne sera pas — il *est* simplement [283]. Chacune de ces thèses peut se démontrer aisément. Il n'est pas né ? Car, d'où aurait-il pu sortir ? du néant, ou de l'être [284] ? Et de ces deux suppositions, la première est absurde, la deuxième implique l'existence de l'être. L'être est indivisible, car étant être, il faut qu'il le soit en toutes ses parties. Et, s'il est partout identique à lui-même, rien n'en peut altérer l'unité [285]. Il est immobile car la nécessité le retient en ses liens [286]. Il est parfait et complet, car rien ne lui peut manquer de ce qui constitue l'être. D'où il suit qu'il ne souffre aucun changement [287]. Toutes les formules par lesquelles les mortels définissent

280. 'Εόν. Fg. 2, v. 2; 4, v. 7; 6, v. 1; 8, v. 3, 19, 25, 32, 33, 47. Comparer : Diels, *o. c.*, p. 9.
281. Fg. 1, v. 28 et sq. ; Fg. 6, v. 3.
282. Fg. 6, v. 2 : μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν. ; Fg. 7 : οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα. ; Fg. 8, v. 12 [sur l'état dans lequel ce dernier texte nous est parvenu, cf. Diels, *o. c.*, p. 77] ; Fg. 4, v. 5.
283. Fg. 8, v. 3... ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν | οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον· | οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, | ἓν συνεχές... [Sur le sens de μουνογενής comp. *Hésiod. Trav. et jours*, 375.]
284. Fg. 8, v. 7, 11.
285. Fg. 8, v 22 : οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον. P. emploie deux arguments : 1° Il est homogène; 2° il n'existe aucun être plus grand ou plus petit capable de le limiter. (Comp. Diels, *Parmenides*, p. 82.)
286. Fg. 8, v. 26; αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν | ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον... v. 30 κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη | πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει...
287. Fg. 8, v. 33 : ἔστι γαρ οὐκ ἐπιδευές.

le devenir, appliquées à l'être, sont absurdes[288]. Parménide ajoute, il est vrai — nous y reviendrons — que l'être est limité, qu'il a la forme d'une sphère parfaite, de même épaisseur en toutes ses parties, qui n'est ni plus forte, ni plus faible en aucun de ses points[289].

Que ces arguments, d'une manière générale, aient un caractère dialectique, il suffit, pour s'en convaincre, de les énoncer. Parménide part d'une définition identique de l'être. Le mot « être » pris en lui-même, distingué de tout autre mot, opposé à tout ce qui n'est pas lui, est le centre de toute la démonstration, dont le dilemme « être ou n'être pas » fait toute la force, comme il fera la force des raisonnements de Zénon[290]. Même un des fragments de Parménide contient mieux qu'en germe, en son extrême brièveté, le schème et le cadre de toutes les discussions du *De Melisso, Xenophane et Gorgia*[291]. Parménide semble d'abord un logicien, un sophiste, mieux, l'initiateur de toute sophistique et de toute logique[292].

§ 94. — Pourtant, tel n'est pas l'avis de la plupart des interprètes. L'être de Parménide, assurent, avec une égale force, Zeller, Baeumker et Diels[293], n'est pas seulement

288. Fg. 8, v. 38.

289. Fg. 8, v. 42 : αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί | πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι. Cf. Fg. 8, v. 45.

290. Ce dilemme est plusieurs fois indiqué avec précision par P. lui-même : Fg. 4, v. 7 ; Fg. 7, v. 1 ; Fg. 8, v. 11 : οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί... v. 15 : ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν· | ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν...

291. Le fragment 8, le plus important de ceux qui nous sont parvenus et qui contenait, semble-t-il (v. 50) la conclusion de la partie de l'œuvre, consacrée à la Vérité.

292. Tel est, probablement, le sens du texte d'*Aristote*, *Mét.*, I, 5, 986b, 18.: Π. μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι... *Ibid.*, 986b, 27. — Aristote reproche souvent à P. de ne s'être pas placé au point de vue du physicien [*de Coelo*, III, 1, 298b, 14 ; *de Gen. et Cor.*, I, 8, 325a, 13 et *Philop. ad. h. l.*, 157, 27, *Vitelli* ; comp. *Sextus ad M.*, X, 46]. L'exposé de *Théophraste* [Fg. 7, ap. *Simpl.*, 115, 11, *Dox.*, 483] concorde entièrement avec le fg. 8. Diels [*Archiv*, I, 244, 245, compte-rendu du travail de Baeumker, cité note 293] montre le caractère logique des formules des v. 79, 80, 90 du fg. 8.

293. Zeller, I5, p. 564 et sq. ; Baeumker, *die Einheit des parmenideischen Seiendes. Jahrb. für kl. Philol.*, 1886, p. 541 et sq. [Cf. Diels, *Archiv*, I, 243.] Diels, *Parmenides*, p. 56, fait ressortir l'inconséquence de la doctrine de P.

un concept, il est corporel. Aristote nous le dit expressément. Même, les formules de Parménide obligent à le croire. Car l'être est sphérique, partout égal à lui-même, fini dans l'espace, indestructible dans la durée [294]. Empédocle, physicien, imitera, pour un être assurément corporel, les formules de Parménide [295]. Ainsi apparaîtrait, chez Parménide, comme déjà chez Xénophane, cette méthode qui, appliquant à des réalités sensibles les conclusions de la dialectique verbale, traitant *a priori*, par le seul raisonnement, les choses visibles, donne un tour si déconcertant à toute la physique des Grecs. Il s'agit bien d'une logique. Mais cette logique porte sur un être concret, sensible, et non point seulement sur sa définition verbale.

La thèse, comme pour Xénophane, ne peut être acceptée qu'avec des réserves. Si l'être de Parménide est corporel, où se trouve-t-il, de quelle sorte est son corps, et comment se fait-il qu'il ne tombe point sous les prises de la connaissance sensible ? Parménide ne dit point que l'être est objet de sensation [296]. Bien au contraire, c'est par l'intelligence seule que les hommes apprennent à le connaître [297]. Nous ne savons point s'il est dans le ciel ou en dehors du ciel. Même, il a des fonctions intellectuelles : il voit et il entend, il est pensée tout entier. Et pourtant ce même être, dont le nom même indique la nature logique, est rond, poli et fini !

Avec une méthode qui conduit à l'idéalisme, P. ne réussit pas à s'affranchir du « matérialisme ionien ».

294. Fg. 8, v. 22, 24, 25, 41 [cf *Platon*, *Parm.*, 150 E]. Les v. 42 et 43 sont surtout caractéristiques : τετελεσμένον ἐστί | πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι... De là l'interprétation des doxographes (*Hipp.*, *Réf.*, I, 11 ; *Dox.*, 564 ; *Aét.*, I, 7, 26 ; *Dox.*, 303). Π. ἓν μὲν τὸ πᾶν ὑποτίθεται, ἀίδιόν τε καὶ ἀγένετον καὶ σφαιροειδές...

295. Pour les imitations nombreuses de Parménide par Empédocle, cf. plus bas [Fg. 8, v. 41 = *Emp.*, v. 109 ; cf. DIELS, *Studia Empedoclea*, *Hermès*, XV, 1880, p. 163 et Fg. 12, v. 13].

296. Fg. I, v. 36 ; Fg. 2, v. 3, 4, 5, 6 ; Fg. 8, v. 38.

297. Fg. 5 : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι... Fg. 6, v. 1 ; fig. 8, v. 8, 34, 36 ; Fg. 4, v. 2. Le sens de ces textes n'est pas douteux. P. veut démontrer que le non-être n'est pas, parce qu'on ne peut le penser. La formule de BAEUMKER [*die Einheit des p. Seiendes*. *Jahrb. für kl. Philol.*, 1886, p. 548 et sq., et *Problem der Materie*, 1893, p. 53 et sq.], d'après lequel les textes signifient non que l'être est pensée, mais que la pensée est être, est un peu trop subtile.

Comment concilier ces déterminations qui nous semblent contradictoires ?

Il ne paraît point que Parménide se soit embarrassé de ces difficultés qui nous troublent. Il a transporté hardiment à un être, qu'il imagine souverainement réel, les caractères qu'une analyse purement verbale lui a révélés. A sa conception logique il a donné sans hésitation un support sensible, qui permet de la conférer avec les choses visibles et de l'y opposer. Et ainsi est née une réalité d'un ordre ambigu, idéale par ses origines, sensible pourtant en quelque manière, lorsqu'il faut la représenter et la traduire en images concrètes. Or, de toutes les images connues, une seule sans doute, l'image de la voûte immobile du ciel, était assez indistincte à la fois et assez fixe, pour se superposer sans trop de peine au concept logique de l'être. Il y a donc quelque naïveté à parler du « matérialisme » de Parménide[298].

Pas plus que ses devanciers, il ne distingue clairement les êtres immatériels et les corps. Corps ou âme, esprit ou matière, l'être est tout cela à la fois. Le ciel, par la suite, sera un dieu, le plus grand des dieux, et il aura pourtant une matière, la plus subtile à la vérité, et la plus incorporelle de toutes, l'éther.

§ 95. — Les fragments de Parménide contiennent des traces nombreuses d'une physique[299]. Mais cette physique est l'œuvre de l'opinion. A la vérité connue par l'intelligence, Parménide oppose l'opinion toujours trompeuse[300].

Autant que nous en pouvons juger par des fragments mutilés, la physique exposée dans le système de la δόξα n'était pas originale. Diverses influences s'y laissent reconnaître. D'abord, celle d'Héraclite visible déjà dans les procédés de la dialectique[301]. Ailleurs, celle des pythagori-

298. Baeumker, *Problem der Materie*, p. 53 et sq. ; Zeller, I⁵, p. 565.
299. Fg. 9 à 19.
300. Fg. 8, v. 51 .. δόξας δ'ἀπὸ τοῦδε βροτείας | μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων... Fg. 19, v. 1 : κατὰ δόξαν... Fg. 1, v. 30.
301. Fg. 6, v. 5, 6, 9 : les mots δίκρανοι, φορεῦνται (φοροῦνται, Diels) [cf. *Platon*, *Theet.*, 179 E, 180 A], παλίντροπος... κέλευθος paraissent se rapporter à

ciens [302] ou du médecin Alcméon [303]. Parménide explique la naissance de la terre et du ciel, des astres, de la voie lactée. Le monde est pour lui composé d'une série de sphères concentriques alternativement lumineuses et obscures. Les deux premières, le lointain Olympe et le ciel, contiennent le feu à l'état natif. Les deux autres le mêlent à l'air exhalé [304]. Tout ce système se meut d'un mouvement régulier qui lui est imprimé par la déesse qui conduit tout, Aphrodite Urania [305]. C'est Aphrodite qui détermine l'ordre

la doctrine d'Héraclite. Cf. Diels, *Parmenides*, p. 70; on peut aussi comparer aux Fg. de P les Fg. 45 B. [51 D.], 40 B. [91 D.] d'Héraclite. [Diels, *o. c.*, p. 116.] La dialectique, nous l'avons vu, est aussi en germe chez Héraclite. Zeller, I⁵, 737³, n'admet pas, pour des raisons chronologiques, d'action d'Héraclite sur P. Mais, l'œuvre d'Héraclite est de 490 au plus tard. Or, P. a dû écrire vers 480 ou 478. Et il se peut fort bien qu'il ait lu à Vélia le livre d'Héraclite. [Comp. Diels, *Poet Phil.*, p. 71 et 72.]

302. D'après Tannery [*Rev. Phil.*, 1884, p. 264] le système de la δόξα correspond à la philosophie pythagoricienne. Cette thèse se justifie par les détails empruntés au pythagorisme que l'on y peut reconnaître : 1° la théorie des sphères (cf. note *304*) [Diels, *Parmenides*, p. 56, 106] ; 2° d'après Tannery [*l. c.* et *Pour l'histoire de la S. hellène*, p. 227] la doctrine de Parménide contient [Fg. 8, v. 25 : ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει] une réfutation de la th. pythagoricienne du vide [Id., Baeumker, *Pr. Jahrb.*, 1886, p. 541]. P. aurait, contre les partisans du vide, proclamé la continuité du cosmos. Mais la chose reste douteuse. Car, nous ne savons pas si la doctrine du vide appartient au pythagorisme primitif ; 3° Diels [*Parmenides*, p. 100] signale d'autres détails ; 4° enfin, d'une manière générale, *Strabon*, VI, 1, 232, appelle Parménide et Zénon ἄνδρες Πυθαγόρειοι [Id., *Jambl. V. P.*, 116 < d'après *Nicomaque* > ; *Proclus in Parm.*, I, 619, 4, *Cousin*; *V. P. photiana*, c. 249, 439 *a*, 36 ; *Macrob. Saturn.*, I, 5]. Mais peut-être cette filiation a-t-elle été imaginée après coup, pour montrer l'influence du Pythagorisme [Diels, *Vorsokr.*, p. 109, 4].

303. Fg. 17; Diels, *Parm.*, p. 114.

304. L'interprétation du Fg. 12 donne lieu à des difficultés graves. Aétius en donne une paraphrase obscure. Le fragment se traduit ainsi : « [*Les couronnes* (στεφάναι)] *les plus étroites furent remplies d'un feu pur, les suivantes d'obscurité ; mais dans l'intervalle < il y a > du feu exhalé. Au milieu, la déesse qui gouverne tout.* » D'après Aétius, il s'agit du ciel et des sphères concentriques qui le constituent. Berger [*Berichte der Sächs. Ges. der W.*, 1895, p. 57] s'efforce de démontrer qu'il s'agit non du ciel, mais de la terre. Au contraire, Diels [*Parm.*, p. 104, 105] justifie, avec raison, semble-t-il, l'explication d'Aétius. Les deux sphères extrêmes, la plus étroite et la plus large, nous offrent, l'une le feu à l'état pur, l'autre l'obscurité. Dans l'intervalle, il y a un mélange d'obscurité et de feu. Les couronnes étroites sont alors les surfaces intérieures des deux sphères extrêmes, celles de la terre et du ciel — et il s'agit du feu souterrain et du feu céleste.

305. Fg. 12, 3 : ἐν δὲ μέσωι τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾶι. C'est le même démon que Platon (*Banquet*, 178 B ; *Philèbe*, 54 E) nomme γένεσις, que *Plutarque* (*Amat.*, 13, 756 F) nomme Aphrodite Urania. Berger (*Berichte der Sächs G. der W.*, 1895, p. 694) pense qu'il s'agit du soleil. Diels (*Parm.*,

des naissances et des morts. Elle est maîtresse du devenir. L'unité des choses est l'œuvre de la nécessité [306].

Les derniers fragments laissent penser qu'une doctrine physique complète suivait, dont peut-être la théorie d'Empédocle nous donne une idée [307].

§ 96. — Quel rapport unit cette physique à la conception de l'être ? D'après H. Diels, le système de la δόξα ne doit pas être pris au sérieux. C'est une sorte de caricature de la physique légendaire. Une ironie toute platonicienne court à travers la poésie de Parménide [308]. Il semble même que le philosophe se soit plu à composer cette physique d'éléments disparates, combinés au hasard. Au reste, il a pris bien soin d'annoncer qu'il s'agit d'opinions et seulement d'opinions trompeuses. Ce sont les opinions des Ioniens et d'Héraclite, les croyances que la religion populaire avait adoptées. Telle est sans doute cette croyance à un ordre du devenir, dominé et réglé par les puissances célestes,

p. 107, 109) suppose que P. avait en vue la planète Vénus qui est citée. Fg. 10, 1 (*Vors.*, 121). — Les anciens hésitaient déjà. *Théophraste* [*ap. Aét.*, II, 7, 1, *Dox.*, 335) supposent que la δαίμων est identique à l'ἀνάγκη. Le texte du Fg. 20 [*Hipp.*, *Réf.*, V, 8, 115] que DIELS [*Parm.*, p. 108; *Poét. Phil.*, p. 72; *Vors.*, p. 129] donne comme douteux, fait penser à l'Aphrodite Urania des mythes, qui préside aux mouvements de la sphère céleste. Mais il est difficile de se prononcer. En tout cas, l'Aphrodite de P. est voisine de l'Hestia pythagoricienne. Comme elle, elle siège au centre de l'univers. Le rapport de cette théorie avec le mythe eschatologique reste aussi mystérieux. Le texte de *Simplicius*, d'après lequel la déesse faisait passer les âmes de l'ombre à la lumière est douteux. Il porte les marques de l'influence platonicienne (*Platon*, *Phédon*, 79 B; DIELS, *Parm.*, p. 109) et nous ignorons les conceptions de P. sur l'âme. L'interprétation de ZELLER [I⁵, 581¹] qui pense simplement à l'opposition de la vie et de la mort, reste conjecturale.

306. Fg. 8, v. 30 : κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη | πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει... 8, v. 37 : ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν | οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι... 10, v. 6 : ἐπέδησεν ἀνάγκη | πείρατ' ἔχειν ἄστρων... (Cf. notes *160* et sq.)

307. Fg. 16, 17, 18, 19. [*Parm.*, 44; *P. Phil.*, 71; *Vors.*, 129.] Comp. DIELS, *Parm.*, p. 111, 113.

308. DIELS, *Parm.*, p. 69, 70, 102, 110 et surtout 100 : « *Es weht eine platonische Ironie, durch die* δόξα, *für die freilich im Altertum wie heutzutage nur das* χρυσοῦν γένος *ein Verständnis besitzt.* » De fait, dans les fragments 8, v. 53 ; 9, v. 1, P. ne semble pas parler en son nom personnel. [Comp. DYROFF, *Demokritstudien*, 1899, p. 55, 56 ; GOMPERZ, *Gr. Denker*, I, p. 146. DIELS avait déjà exprimé la même idée : *Ueber die aeltesten Philosophenschulen der Gr.*, *Archiv.*, X, p. 253]. Mais ces textes ne suffisent peut-être pas pour refuser à la physique de Parménide toute valeur.

qui, d'origine probablement très ancienne, s'était épanouie de nouveau dans la riche littérature mystique du VIIe et du VIe siècle [309]. Parménide continue, de la sorte, l'œuvre de Xénophane. Il porte à la théogonie, au polythéisme, à la science qui en était née, les derniers coups.

Cette hypothèse, si vraisemblable et si ingénieuse qu'elle puisse paraître, n'est pas complètement satisfaisante. D'abord, la physique de la δόξα, si elle est faite de pièces et de morceaux, ne renferme pour un savant du VIe siècle, aucun détail absurde. Plus d'un, parmi les successeurs de Parménide, Empédocle, pour n'en nommer qu'un seul, se contentera d'explications analogues. De plus, ces légendes trompeuses, que la dialectique semble détruire, apparaissent dans la préface du poème, à côté de développements d'un caractère évidemment scientifique [310]. La théorie de la vérité elle-même n'est pas exempte d'éléments légendaires. L'unité de l'être y est présentée comme l'œuvre de l'Anangkê, qui le tient enveloppé en des liens puissants [311]. Enfin, ce qui frappe d'abord dans ces quelques textes physiques, c'est leur détail et leur précision. Faut-il supposer que Parménide exposait avec toute leur force, pour les mieux réfuter, les croyances anciennes ? Procédé dangereux en un temps où ces croyances, vivantes encore dans toutes les intelligences, n'avaient rien perdu de leur séduction.

Sans doute, Parménide ne conciliait pas les deux systèmes, il les juxtaposait seulement. Il est vrai que l'opinion est toujours trompeuse. Jamais elle n'atteint à la rigueur des conclusions logiques. Mais elle est trompeuse comme le devenir lui-même, comme le monde visible soumis à la naissance et à la mort. Pourtant, la connaissance du monde visible est nécessaire, puisque la vie humaine se passe parmi les apparences. Elle conserve, malgré le prestige nouveau de la logique, une valeur que, seuls, les sophistes oseront

309. DIELS, *Parm*, p. 11 et sq.
310. *Fg.* 1, v. 28.
311. Fg. 8, v. 30; comp. fg. 10, v. 6.

lui dénier complètement. C'est par un mythe que Parménide traduisait l'opposition du devenir trompeur et de l'être immuable. Le monde des apparences est gouverné par un démon puissant, duquel dépend sans doute l'ordre des naissances et des morts. Ce démon femelle, voisin de l'Eros cosmogonique d'Hésiode, détient, au dire de Platon, le principe de toute fécondité. Les deux mondes subsistent côte à côte sans se mêler, comme les deux formes de la connaissance qui les atteignent. Parménide juxtaposait ainsi les deux systèmes. Il les juxtaposait au nom de cette hypothèse remarquable, que le réel nous est connu par des voies diverses, qu'à côté de la science logique de l'être, il y a place pour une description poétique du devenir, pour un corps d'opinions, fausses sans doute, mais nécessaires. Ami de la logique, il n'a pas voulu sacrifier à la seule logique toutes les connaissances positives. Ce logicien est un poète. Adversaire de la légende, il en a retenu une foule d'éléments. De fait, si l'on supprime cette doctrine de la δόξα, on se demande ce qui reste dans le système de Parménide, puisque tout ce qu'on peut dire de l'être tient en quelques vers.

§ 97. — Parménide énonçait une théorie des éléments dont les fragments nous ont conservé des traces, et que le témoignage d'Aristote nous fait connaître avec plus de précision[312]. Les phénomènes terrestres s'expliquent par l'action concurrente de la terre et du feu. La terre et le feu jouent le rôle de l'être et du non-être[313]. Le non-être est

312. Cf. *Parm.*, fg. 8 *D.*, v. 53 et sq., et fg. 9. [Cf. Zeller, I^5, 567.] *Arist. Phys.*, I, 5, *déb.* καὶ γὰρ Π. θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν. Cf. *Mét.*, I, 5, 986^b, 18, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων; I, 3, 984^b, 1. *Simpl. Phys.*, 25, 15 D. : Π. ἐν τοῖς πρὸς δόξαν πῦρ καὶ γῆν, μᾶλλον δὲ φῶς καὶ σκότος <ἀρχὰς τίθησιν> ; cf. 30, 20 ; 179, 29. — Le texte de Simplicius nous apprend du reste que la terminologie de Parménide était mal fixée.

313. *Arist. Phys.*, I, 5 et sq., et *Gen.* et *Cor.*, I, 3, 318^b, 6, ὥσπερ Π. δύο τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι φάσκων πῦρ καὶ γῆν. Tannery, *Pour l'h. de la S. hellène*, p. 227, rejette le témoignage d'Aristote, qui est en contradiction avec la doctrine de l'être. Cette contradiction s'explique, si notre hypothèse (§ 95) est exacte. Zeller, qui admet, I^5, 568^2, l'autorité d'Aristote, se trouve embarrassé pour

identifié à la terre ; l'être véritable est le feu, qui domine, nous venons de le voir, dans le monde céleste. Il paraît probable que Parménide identifiait ces éléments à des qualités, à la lumière ou à l'obscurité, ou plutôt au chaud et au froid[314]. Le non-être exclu de la science véritable reparaît donc dans la physique, et, chose étrange, il y est identique à un élément concret, la terre. Entre la terre et le feu s'interposaient l'eau et l'air, intermédiaires. Il est difficile de démêler, dans l'exposé d'Aristote, ce qui appartient à la doctrine de Parménide, de ce qui est interprétation ou explication du Stagirite. Mais nous découvrons déjà chez Parménide cette transformation d'un concept logique en une réalité physique, si frappante un peu plus tard dans la doctrine de Leucippe.

§ 98. — L'intérêt historique de toute la doctrine est considérable. Avec Parménide, plus encore qu'avec Xénophane, s'ouvre entre les données de l'expérience, telles que la tradition les interprète, et les conclusions de la raison, un conflit mémorable, dont le développement remplit, à travers les siècles, toute la philosophie. La sophistique, en ses paradoxes, ne fera que tirer les conséquences extrêmes de la doctrine de Parménide. Désormais, il s'agit, de constituer, entièrement *a priori*, par les procédés dialectiques, une construction telle, que les opinions et les images traditionnelles, relatives au devenir, puissent s'accorder avec elle. Un compromis singulier va unir et mêler les résultats de l'ana-

concilier ce texte avec la théorie physique qu'il attribue à Parménide. Si Parménide, du point de vue de l'Être, avait identifié le feu à l'être, on ne comprendrait plus comment il peut affirmer que l'être est immuable.

314. Cf. note 312. Le texte de *Simplicius* paraît indiquer que P. n'usait pas toujours du même vocabulaire. L'expression μᾶλλον δὲ φῶς καὶ σκότος s'accorde avec les indications données plus haut (note 304) sur les sphères lumineuses et obscures. Les formules φῶς et σκότος sont plus larges que γῆ καὶ πῦρ, car elles s'appliquent aussi aux couronnes dans lesquelles la terre et le feu ne figurent pas à l'état pur. En outre [*Ps. Plut.*, ap. *Eusèbe*, I, 8, 7], il est possible que Parménide ait admis un ordre de transformation des éléments : λέγει δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταρρυέντος ἀέρος γεγονέναι. Dans le cas où ce renseignement est exact, tous les éléments se ramènent, en définitive, au *feu* (τὸ ὄν d'après Aristote. Cf. note 313).

lyse verbale, et les anticipations de la légende. La physique grecque est restée toujours une science rationnelle, plus qu'une science de l'expérience. Chez les plus grands philosophes, elle procède par des déductions subtiles, plus que par l'observation des faits. La liste des problèmes qu'elle pose est dressée par la logique. Des analyses toutes formelles du langage sont la préface obligée de toute discussion scientifique. Définir, distinguer, opposer des concepts ou les concilier sont les moyens que le physicien grec emploie pour fixer, saisir, emprisonner dans le réseau des formules logiques, le devenir et l'être. Mais tandis que pour l'être, son effort est libre relativement, et affranchi des données de la tradition, il lui faut, en ce qui touche le devenir, tenir compte des images dont il subit lui-même, qu'il le veuille ou non, le prestige traditionnel. Tandis que la matière de ses raisonnements est réduite, en ce qui touche l'être, à celle que fournissent des définitions identiques et des mots, chacun des mots, en ce qui touche le devenir, évoque plus ou moins confusément des images, des représentations de toute sorte, qui, interférant avec les raisonnements logiques, en troublent la rectitude, en modifient les conclusions, et les enrichissent, en fin de compte, en les déformant. Toute l'histoire qui va suivre est celle, moins d'une science de l'expérience, que d'une logique du devenir.

CHAPITRE V

LEUCIPPE ET DÉMOCRITE

I. — Généralités.

§ **99.** — La doctrine de Parménide ruine, en fait, la cosmogonie. Même dans la théorie de la δόξα, Parménide renonce à raconter l'histoire de l'univers [315]. Il le décrit tel qu'il est, tel sans doute qu'il a toujours été. De plus l'éléatisme sépare irrémédiablement les deux mondes de l'être et du devenir. Il s'agit, désormais, de les rapprocher, de les unir à nouveau, et de concilier autant qu'il est possible la cosmogonie et la logique.

Les trois doctrines de Leucippe, d'Empédocle et d'Anaxagore (un peu plus tard, l'œuvre de Démocrite) contiennent, ainsi que l'a bien vu Dilthey [316], trois réponses simultanées à la théorie de Parménide. Toutes les trois veulent restituer à la science du devenir la valeur que lui refuse l'éléatisme. Par là même, elles posent à nouveau le problème cosmogonique auquel Parménide refusait de répondre. Elles cherchent toutes les trois, à expliquer le passage du chaos

315. C'était déjà la doctrine de Héraclite : Fg. 124-125 B. [14 D.] ; 20 B [30 D] (*Clem. Strom.*, IV, 105, 711), κόσμον <τόνδε> τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. *Id.*, Fg. 21 B [31 D] ; 26 B [66 D] ; 25 B [76 D].

316. Zeller admettait d'abord [I⁴, p. 846] qu'entre l'atomisme et l'éléatisme existe une opposition complète. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschafften*, I, 1883, p. 198, admet que Leucippe et Démocrite, tout en réfutant l'éléatisme, lui font de nombreuses concessions. Zeller [I⁵, p. 952-957] a reconnu, avec des réserves, que, des trois doctrines constituées pour réfuter l'éléatisme, l'atomisme est peut-être celle qui lui fait le plus d'emprunts. Comp. Gomperz, *Gr. Denker*, I, 1893, p. 455, et Dyroff, *Demokritstudien*, 1899, p. 49.

au cosmos. La légende se contentait d'invoquer la fécondité des principes successifs dont elle raconte l'histoire. Entre les images tour à tour déployées devant lui, le poète ne montrait aucun rapport, aucune liaison intime ou profonde : il n'apercevait que des relations accidentelles de paternité et de filiation. C'est à découvrir de tels rapports, à les exprimer d'une manière intelligible, que la science va s'appliquer désormais. Elle s'engage ainsi dans une voie que l'œuvre d'Héraclite avait déjà dessinée [317]. Mais elle dispose, pour y avancer, de ressources nouvelles. La doctrine pythagoricienne des nombres, la science éléatique des raisonnements lui permettent d'éclaircir et d'illustrer l'image traditionnelle des choses. Leucippe, Empédocle, Anaxagore conservent, nous le verrons, cette image. Mais ils se donnent souvent pour tâche d'interpréter, à l'aide de la logique nouvelle, à la fois le mythe cosmogonique et la physique d'Héraclite ou des Ioniens. Par là, ils entendent échapper au nihilisme, qui, après Parménide, va régner dans l'école éléatique et parmi les sophistes. Ils espèrent fonder une science des apparences, par les moyens mêmes que la sophistique emploiera pour ruiner toute science du devenir. Et la méthode qu'ils inaugurent ainsi est encore celle de Platon et d'Aristote.

§ **100**. — La plupart des auteurs étudient les doctrines de Leucippe et de Démocrite, après celles d'Empédocle et d'Anaxagore. Une thèse, qui a trouvé, en France, d'ardents défenseurs, rejette même, jusque tout près de Platon,

317. NATORP, *Forschungen z. Geschichte des Erkenntnissproblems im Altert.*, 1884, p. 57 ; BROCHARD, *Protagoras et Démocrite* ; *Archiv*, II, 57 ; ZELLER, I[5], 955, admettent que les atomistes ont subi l'influence de Héraclite. Mais, si elle est vraisemblable, la chose reste douteuse. Il n'est pas exact de dire avec ZELLER, *l. c.*, « *que toutes les déterminations par lesquelles la physique atomistique est en contradiction avec Parménide, se rencontrent dans la voie que Héraclite a ouverte* ». Car, nous l'avons vu, la croyance au devenir est antérieure à Héraclite ; l'affirmation de l'éternité du devenir n'est pas un caractère spécial de la physique héraclitéenne, mais un caractère commun de toute la science grecque.

l'œuvre de Démocrite [318]. Mais cette thèse ne peut guère se justifier par les textes. Au contraire, il paraît bien prouvé que Démocrite vécut assez peu après Anaxagore, et que Leucippe, antérieur à Empédocle et Anaxagore leur a fourni une bonne part du matériel scientifique qu'ils utilisent [319]. D'ailleurs, entre Leucippe et Démocrite, les différences sont petites, si petites que Rohde a pu les nier entièrement. Mais il n'est plus permis, depuis l'écrasante réfutation que Diels a donnée du paradoxe de Rohde, de douter de l'existence de Leucippe [320]. Le témoignage formel d'Aristote, confirmé,

318. Cf. LIARD, *de Democrito philosopho*, 1873, p. 20 et sq., et BROCHARD, *Archiv.*, II, 67. Cette thèse invoque : 1° les allusions fréquentes d'Aristote ; 2° les allusions de Platon, dans le *Timée* ; 3° les variations des doxographes. Eusèbe place l'ἀκμή de Démocrite tantôt en ol. 69, 3, tantôt en ol. 86. — *Diogène*, IX, 41, déclare qu'il citait, dans ses écrits, Anaxagore, Archelaos, Œnopide, Parménide, Zénon et Protagoras ; 4° Enfin, on peut invoquer un argument d'ordre général. La doctrine de Démocrite est développée dans une œuvre d'étendue et d'importance égale à celle d'Aristote, qui paraît l'avoir imitée. — Mais ces arguments sont contredits par le texte formel d'Apollodore [ap. *Diogène*, IX, 41, Fg. 47 *a Jacoby*]. D. était, dit A., νέος κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν. Or, Anaxagore est né en 500 [*Diogène*, II, 7]. De plus, en 430, D. suivait son enseignement. On arrive alors à ce résultat qui est admis par ZELLER, I^{5}, 840^{n} ; DIELS, *Rh. Mus.*, XXXI, p. 30, XLII, p. 1-14. [Cf. aussi ROHDE, *Kl. Schriften*, 1901, p. 237^{1}], que l'œuvre de D. doit dater de 430 environ, ou 420 [*Id.*, UEBERWEG-HEINZE, 1^{9}, p. 100].

319. Leucippe est de peu antérieur à Empédocle qui vit entre 492 et 432, comme le prouvent les traces de son influence que l'on rencontre dans l'œuvre d'Empédocle [DIELS, *Archiv*, II, 665, et *Vors*, 1903, p. 356 et sq. Comp. DÜMMLER, *Kl. Schr.*, 1901, p. 284]. Il est postérieur à Parménide [*Cic. Acad.*, II, 37, 118. Cf. ZELLER, I^{5}, 938].

320. E. ROHDE [*Jahrb. für Phil.*, 1882, p. 741 et sq., et *Kl. Schriften*, 1901, *Ueber Leucipp und Demokrit*, p. 205] a contesté l'existence de Leucippe, pour les 3 raisons suivantes : 1° L. aurait, d'après les doxographes, créé l'atomisme tout entier, en sorte qu'aucune différence ne le distingue de Démocrite (*l. c.*, p. 212). 2° L'auteur du *de Melisso, X. et G.* [970^{a}, 7] parle des καλούμενοι λόγοι de Leucippe. 3° *Apollodore* [*ap. Diogène*, X, 13] déclare : ἀλλ' οὐδὲ Λ. τινα γεγενῆσθαί φησι φιλόσοφον. — DIELS [*Vortrag vor der 35ten Philol. Sammlung zu Stettin. Verh.*, p. 96-107] a réfuté définitivement cette hypothèse. Non seulement les textes d'Aristote où L. est nommé seul sont nombreux et catégoriques, mais les expressions que cite ROHDE n'ont pas la valeur qu'il leur donne. Il y a des différences entre L. et Démocrite [*Aét.*, III, 3, 10 (*Dox.*, 369); III, 3, 11 (*ibid.*), sur l'éclair. — III, 3, 12 (*Dox.*, 377), sur les saisons. — V, 4, 27 (*Dox.*, 420). *Aristote de Gen. An.*, IV, 1, 704^{ab}, sur la différence des mâles et des femelles, etc.]. Enfin l'opinion d'Apollodore a peu de valeur. — Comp. ZELLER, I^{5}, 837^{4} ; NATORP, *Rh. Mus.*, 1887, p. 74 et sq. ; DYROFF, *Demokritstudien*, 1899, p. 109, qui relève les différences des deux doctrines ; ZELLER, *Zu Leucippus. Archiv*, XV, 1902, p. 137. Quant à l'hypothèse de TANNERY [*R. des Études grecques*, X, 1897, p. 127, 129, et *Annales de Ph. chrétienne*, juin 1897], qui suppose que Démocrite aurait d'abord publié son œuvre

du reste, par l'unanimité des doxographes, suffit à la démontrer.

§ 101. — Leucippe apparaît d'abord comme un mathématicien. Une tradition, dont nous n'avons point de bonne raison de suspecter la valeur, en fait un disciple des pythagoriciens[321]. C'est, en effet, le pythagorisme renouvelé et rajeuni, qui va lui fournir l'explication qu'il donne du devenir. Contre les Éléates, il admet l'existence du changement. C'est le changement, qui, d'après lui, fait succéder au chaos le cosmos. Le problème scientifique est celui de savoir comment s'effectue le passage, ou plutôt de découvrir comme alternent le chaos et le cosmos, selon l'ordre invariable du destin. La solution que donne Leucippe répond à une double préoccupation. En premier lieu, il conserve à l'être tous les caractères que Parménide, d'une manière définitive, avait dégagés. L'être est un et immuable. Et d'autre part, il maintient contre Parménide la réalité absolue du devenir. Dès lors, il faut que l'être lui-même soit engagé dans le devenir, et l'on conçoit que l'état présent des choses ne soit qu'un état provisoire, qu'il ait été précédé d'un état différent, réel comme lui et comme lui transitoire. Cela n'est possible que si l'être est divisé à l'infini. L'être un de Parménide se brise et se disperse en une multitude infinie de petits êtres partiels, dont chacun conserve, en sa petitesse, tous les caractères logiques de l'être. Cette division n'est concevable, que si à côté de l'être le non-être existe aussi réellement, pour séparer et distinguer chacune des unités élémentaires. Division infinie de l'être, existence du non-

sous le nom de L., elle ne peut se justifier par aucun texte [Cf. DIELS, *Vors.*, p. 364, 15]. Le Μέγας διάκοσμος de L. est antérieur aux œuvres d'Empédocle et d'Anaxagore [*Vors.*, p. 405]. Mais il est possible que, par la suite, les œuvres de L. et de Démocrite aient été réunies en un « Corpus » unique [DIELS, *ibid.*]. Comp. WELLMANN, *Archiv*, VI, 264.

321. Le rapport entre l'atomisme et le pythagorisme est indiqué par Aristote : *de Caelo*, III, 3, 303^a, 20. Cf. 302^b, 20 ; 303^a, 4 : ...φᾶσι γὰρ τὰ πρῶτα μεγέθη... τρόπον γάρ τινα καὶ οὗτοι [Λ. καὶ Δ.] πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμοὺς καὶ ἐξ ἀριθμῶν... [Cf. DYROFF, p. 108, et comp. COHEN, *Platos Idealismus und die Mathematik*, 1878, p. 4].

être, telles sont les deux grandes nouveautés qu'apporte la doctrine de Leucippe [322].

Ainsi, se trouve résolu le problème du passage du chaos au cosmos. Car, la transition n'est possible que si, par avance, on rencontre dans le chaos tous les principes dont l'ordonnance constitue le cosmos, et si la différence qui sépare les êtres complexes tient uniquement à la diversité des groupes dont ils sont composés. Le problème cosmogonique est transposé. A l'image générale et vague de la succession des formes, se substituent les images particulières et précises, que donne, pour chacune d'elles, l'énumération des divers éléments qui concourent à la produire. En même temps, la question du rapport de l'être véritable et des apparences est tournée. L'être visible et changeant, le composé, n'est point, logiquement, l'être véritable. Mais il le contient ; il est engendré par lui. Et l'analyse du savant va retrouver, derrière le composé périssable, les éléments éternels, dont il est constitué. Sous les apparences, elle découvre l'être qui les fonde, et elle échappe de la sorte aux antinomies parmi lesquelles la spéculation des Éléates va se débattre.

L'atomisme de Leucippe forme, ainsi, un ensemble logiquement lié : il a suffi, pour tirer de l'éléatisme une science des apparences, de briser l'unité de Parménide, d'affirmer la réalité du non-être, et, de la pluralité admise se déduisent aussitôt la possibilité du devenir, la nécessité d'une succession des formes, l'opposition d'un univers

322. *Diogène*, IX, 30 : ἄπειρα εἶναι τὰ πάντα καὶ εἰς ἄλληλα μεταβάλλειν... *Arist Mét.*, I, 4, 985b, 4 : Λ. δὲ... στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὄν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν (διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν...). — *Id*, *de Gen. et Cor.*, I, 8, 325a, 23 ; *Simpl. Phys.*, 28, 4 [*Théoph.*, fg. 8] ; *Arist. de Caelo*, I, 7, 275b, 29 : εἰ δὲ μὴ συνεχὲς τὸ πᾶν, ἀλλ' ὥσπερ λέγει Δημόκριτος καὶ Λ. διωρισμένα τῶι κενῶι,.. *de Gen. et Cor.*, I, 8, 325a, 28 : τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπλῆρες ὄν... *de Cael.*, III, 4, 303a, 8 ; *Fg.* 208. *Rose* [περὶ Δημοκρίτου. *ap. Simpl. de Cael.*, 294, 36, *Heib.*]. μικρὰς οὐσίας.., <ἄτομοι>. *Simpl. Phys.*, 28, 16 [*Theoph.*, fg. 8] ; ὧν τὸ μὲν ὄν τὸ δὲ μὴ ὄν ἐκάλει... : *Hipp. Réf.*, I, 13, 2 (*Dox.*, 565) ; *Herm. Irris.*, 13 (*Dox.* 654) ; *Plut. adv. Col.*, 8, 1110 F ; *Dionys. ap. Euseb.*, P. E., X, 23, 2. — Comp. aussi *Arist. Phys.*, I, 5, 188a, 22, et *Mét.*, VII, 13, 1039a, 10, τὰ γὰρ μεγέθη τὰ ἄτομα τὰς οὐσίας ποιεῖ [Δ.].

et d'un chaos. Il est donc bien vrai de soutenir, avec Dilthey, que l'atomisme est d'origine logique et dialectique[323]. Même, c'est par un raisonnement d'ordre logique que Leucippe est amené, comme le constate Aristote, à rompre l'unité de Parménide. Affirmant d'emblée, comme une vérité naturelle et évidente, l'existence du devenir, il trouve aussitôt que le devenir implique le non-être. Et dans le non-être même, le changement n'est possible que si l'être est infiniment divisé.

De fait, considérons successivement chacune des réalités que Leucippe introduit. Chacune d'elles porte la marque de ses origines. Les figures, d'abord[324]. Une figure est un être indivisible, immuable, inaltérable, au même titre que l'ἐόν de Parménide. Pas plus que l'unité des Éléates, cela ne saurait naître, ni périr, ni souffrir l'augmentation ou la diminution[325]. Aucune force ne saurait l'altérer. Elle est étrangère au devenir. Même, nous n'en avons aucune sensation[326]. Et d'un autre côté, le vide où les figures se meuvent est le non-être. Il n'a point de propriétés. On ne peut le voir. Il est μηδέν, rien du tout[327].

§ **102.** — Cependant, sous cette forme strictement logique, l'atomisme n'expliquerait rien. Il faut maintenant rap-

323. NATORP : *Forschungen*, 1884, p. 171 : « *Hiernach ist man genöthigt das Fundament der atomistischen Ansicht für ein rationales zu bezeichnen* ». Cf. aussi DILTHEY, *Einleitung in die Geistesw.*, I, 1883, p. 198 ; ZELLER, I⁵, 950, 951. — Pour tout l'exposé qui suit, comparer : LANGE, *Geschichte des Materialismus*, I, 2⁵, 1896 ; et LASSWITZ, *Geschichte der Atomistik*, 1890.

324. *Arist. Mét.*, I, 4, 985ᵇ, 4 et sq. ; *de Gen. et Corr.*, I, 1, 315ᵇ, 6 ; *de Caelo*, III, 4, 303ᵃ, 6. σχήματα.., μεγέθη. Comp. *Mét.*. 1039ᵃ, 11 ; 1084ᵇ, 27 [sur ces textes, ZELLER, I, 5, 959³, et DYROFF, p. 58]. *Theoph. de Sensu*, 49-83 et plus bas.

325. *Arist Phys.*, I, 5, 188ᵃ, 10 ; III, 4, 203ᵃ, 20 ; *Gen. et Cor.*, I, 2, 315ᵇ, 10 ; *de Caelo*, III, 4, 303ᵃ, 20 ; IV, 2, 309ᵃ, 1 ; *Mét.*, VII, 13, 1039ᵃ, 9. D'après ces textes, les atomes sont dépourvus des propriétés générales du corps.

326. *Simpl. de Caelo*, 294, 33, *Heib.*, ...εἶναι οὕτω μικρὰς τὰς οὐσίας, ὥστε ἐκφεύγειν τὰς ἡμετέρας αἰσθήσεις... Comp. *Sext.*, VIII, 6, qui admet que les atomes sont connus par la pensée seule.

327. *Plut. ad. Col.*, 4, 2, 1109 [Δημόκριτος] διορίζεται μὴ μᾶλλον τὸ δὲν τὸ μηδὲν εἶναι. δὲν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα μηδὲν δὲ τὸ κενόν... Cf. ZELLER, I⁵, 849³.

procher ces réalités intelligibles, l'être et le non-être, des choses concrètes. Il faut donner aux « indivisibles » et au « rien » un contenu, les adapter, en quelque manière, à l'expérience sensible, évoquer, à leur occasion, des images. L'atomisme de Leucippe, par ce côté, tient très étroitement aux conceptions de l'ancienne physique et au pythagorisme[328].

Au pythagorisme, d'abord. Chacun de ces fragments d'être est une figure géométrique[329]. Leucippe (et sans doute aussi Démocrite) les nommait σχήματα. Il en est de toute forme. On pourrait, à la lecture de certains textes, se croire en présence d'une théorie toute voisine de celle qu'adoptera plus tard l'auteur du *Timée*. Chaque figure occupe une certaine place, est conçue plus ou moins clairement comme un fragment d'étendue. La description des atomes appartient au géomètre plus qu'au physicien.

§ 103. — Mais Leucippe se souvient aussi de la physique ionienne. Les atomes sont des réalités concrètes. Nous n'en avons point, à la vérité, de sensation. Mais c'est une sorte de vision qui nous les fait apercevoir[330]. Car ce sont des

328. HERMANN, *Geschichte und System der platonischen Phil.*, 1839, I, 154, rattache déjà les atomistes aux Ioniens. Leucippe est né à Milet, au centre même de la ph. ionienne [*Diogène*, IX, 30 : Μήλιος = Μιλήσιος. — Cf. DIELS, *35e Philol. Versamml.*, p. 98[9] ; GOMPERZ, *Gr. Denker*, I, p. 134, 455 ; DYROFF, *Demokritstudien*, 1899, p. 49 L'avis contraire de TANNERY, *Pour l'h. de la S. hellène*, 1887, p. 128[4] est difficile à défendre]. Les concordances de détail entre l'atomisme et la physique ionienne sont nombreuses. — Cf. DIELS, *l. c.*, 97[7] ; DYROFF, p. 49, 53 ; ZELLER, I[5], 959. — DIELS cite l'explication du tonnerre [*Dox.*, 367[b], 26 ; 369[b], 10] qui vient d'Anaximandre, la doctrine des condensations et des raréfactions qui vient peut-être d'Anaximène [*Arist. Phys.*, IV, 6, 213[b], 16]. DYROFF ajoute d'autres détails. La thèse de GOMPERZ, *Gr. Denker*, I, p. 47, 48, 262, qui rattache l'atomisme uniquement à la ph. ionienne est excessive, comme le montre DYROFF, *o. c.*, p. 51.

329. Cf. notes *321* et *324*.

330. *Simpl. de Caelo*, 294, 33 et sq. *Heib.* : νομίζει δὲ εἶναι οὕτω μικρὰς τὰς οὐσίας, ὥστε ἐκφεύγειν τὰς ἡμετέρας αἰσθήσεις. JOHNSON, *der Sensualismus des D. und seiner Vorgänger, etc.* Plauen, 1868, p. 19 et sq., et HART, *Zur Seelen und Erkenntnisslehre des D.* Leipzig, 1886, p. 14 et sq., admettent qu'il y a chez D. une sorte d'intuition des atomes. En effet, ils sont appelés νοητά, λόγωι θεωρητά [*Plut. Ep.*, I, 3, 18 ; *Sext. Emp. ad Log.*, VIII, 1, 6 et *saepe*]. — DIELS (*Archiv*, I, 250) et DYROFF, *o. c.*, p. 55, rejettent avec raison cette hypothèse. Les expressions des doxographes sont certainement étrangères au vocabulaire de D. Cf. plus bas note *357*.

corps (σώματα)[331]. Leur unité logique se traduit par l'indivisibilité physique. S'ils sont invisibles, en temps ordinaire, ce n'est point que leur nature soit différente de celle des corps visibles ; c'est qu'ils sont d'une petitesse excessive[332]. Cette petitesse explique, en partie, leur dureté[333]. Ils sont pleins, solides, résistants, impénétrables[334]. Aucune force ne peut les briser. Ces expressions sont caractéristiques[335]. C'est, en définitive, par une détermination corporelle et sensible que l'atome est défini. L'unité logique se confond avec la petitesse et la dureté du corps. Comme l'être de Parménide, l'indivisible de Leucippe est une nature ambiguë, où subsistent, à côté des caractères rationnels de l'être abstrait, quelques-unes des propriétés de l'être sensible.

331. *Diogène*, IX, 30 ; *Arist. de Gen. et Cor.*, I, 8, 325ª, 26 ; *de Caelo*, III, 2, 300ᵇ, 8 ; *Phys.*, IV, 6, 213ᵇ,11 ; *Simpl. Phys.*, 36, 1 ; *Aétius*, I, 4 (*Dox.*, 289, Usener, *Epicurea*, Fg. 308) ; *Dionys. ap. Eusèbe.*, P. E., XIV, 23, 2-4 ; *Simpl.*, 1318, 23 ; *Cicéron, de fin.*, I, 6, 17 : *Corpora individua propter soliditatem*, et *saepe*.

332. *Simpl. de Caelo*, 294, 33 ; *Heib.* [note *330*] ; *Sext.*, VIII, 6. — Le texte du *de An.*, I, 2, 404ª, 1 rapporte un des cas exceptionnels, dans lesquels les atomes deviennent visibles. Cf. Rodier, *Traité de l'âme*, 1900, sur ce texte et Zeller, I⁵, 850¹.

333. *Diogène*, IX, 44 : ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτα διὰ τὴν στεῤῥότητα [Cf. *Arist. de Coel.*, III, 7 ; *de Gen. et Cor.*, I, 8, 325ª, 36] ; *Simpl. Phys.*, 82, 1 : ἀπαθὲς δὲ εἶναι διὰ στεῤῥότητα καὶ ναστότητα.

334. πλῆρες, *Arist. Mét.*, I, 4, 985ᵇ, 7 ; IV, 5, 1009ª, 30 ; *Diogène*, IX, 30 ; *Simpl. Phys.*, 28, 28 (*Théoph.*, Fg. 8) ; *Aét.*, I, 3, 14 (*Dox.*, 285) ; *Hipp. Ref.*, I, 12 (*Dox.*, 564), I, 13, 2 (*Dox.*, 565) et *saepe*.

στερεόν, *Arist.*, *Phys.*, I, 5, 188ª, 22 ; *Mét.*, I, 4, 985ᵇ, 7 et *saepe*.

ναστόν, *Simpl. de Cael.*, 242, 18, *Heib.* ; 294, 35 ; *Phys.* (*Théoph.*, Fg. 8), 28, 15 ; *Cicér. Acad. prior.*, II, 37, 118 (*Dox.*, 119) ; *Aét.*, I, 3, 16 (*Dox.*, 285), I, 12, 16 (*Dox.*, 311) ; *Plut. ad. Col.*, 8, 4 (*Dox.*, 285) ; *Gal.*, VIII, 931 (d'après *Archigenes*).

ἀπαθές, *Arist. Gen et Cor.*, I, 8, 325 36 ; 325ª, 5 ; 27. *Simpl. Phys.*, 925, 10 ; *de Cael*, 245, 18, *Heib*... ἀπαθεῖς. διὰ τὸ ναστὰς εἶναι καὶ ἀμοίρους τοῦ κενοῦ.

De là les noms ἄτομοι, ἄτομα, ναστά, *Arist. Phys*, IV, 4, 203ª, 32 ; *Mét.*, VII, 13, 1039ª, 10 ; *Simpl. Phys.*, 36, 1 ; *Aét.*, I, 4 (*Dox.*, 289) ; *Cicéron, de Fin*, I, 6, 17 : *individua propter soliditatem* et *saepe*. — Les pluriels ναστά et ἄτομοι appartiennent déjà à la langue de Leucippe : *Simpl. Phys.*, 28, 15 (*Théoph.*, Fg. 8). — Cf. Diels, *Vorsokr.*, 1903, p. 364, 27.

335. Le vocabulaire des atomistes paraît avoir été assez flottant. Les noms : εἴδη, σχήματα, ἰδέαι, φύσεις, ναστά, ἄτομοι, μεγέθη, ἀδιαίρετα [*Aét.*, I, 12, *Dox.*, 311] sont employés indifféremment [Cf. Diels, *Elementum*, 1899, p. 16 et sq.] ; *Théodoret* (*Gr. Aff. Cur.*, IV, 9, 57) attribue à Démocrite l'emploi du terme ναστά, à Métrodore, l'emploi du terme ἀδιαίρετα, à Epicure, enfin le mot ἄτομα. Mais, comme le remarquait déjà Zeller, ces mots ont été employés probablement par Leucippe et sûrement par Démocrite.

C'est une qualité sensible, la dureté, mais une dureté absolue, radicale, que la sensation ne fournit pas, qui en constitue l'essence. Et quelle que soit la nature des qualités, même en celles que nous ne percevons plus, subsiste l'empreinte et la marque des sensations qui nous y font penser.

Même transformation en ce qui concerne le non-être. Ce qui d'abord était *μηδέν*, rien du tout, devient *κενόν*, c'est-à-dire ce qui ne contient point de corps, le vide[336]. Ce vide n'est pas identique, sans doute, à l'espace des modernes Mais ce n'est pas non plus la limite logique, le symbole abstrait et inexprimable de la négation. Vaguement, on l'entrevoit, comme le chaos[337], immense, béant, peuplé de la foule infinie des formes. Il est un contenant, un réceptacle, le théâtre immuable de tous les changements[338].

II. — Propriétés des atomes.

§ **104.** — Revenons aux propriétés essentielles des atomes.

336. *Arist. Mét.*, I, 4, 985^b, 4 : Λ. καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι. Cf. de *Gen. et Cor.*, I, 8, 325^a, 33; *Diogène*, IX, 30; *Hipp. Réf.*, I, 12, 2 (*Dox*, 564): εἰς μέγα κενόν; *Aét.*, I, 3, 14 (*Dox.*, 285); I, 18, 3 (*Dox.*, 316); comp. *Arist. de Caelo*, III, 2, 300^b, 8; I, 7, 275^b, 29; *Phys.*, IV, 6, 213^b, 27. — Les mêmes indications sont données pour Démocrite seul : *Arist. Phys.*, I, 5, 188^a, 22; VIII, 9, 265^b, 24; *de Caelo*, IV, 2, 309^b, 34; *Simpl. Phys.*, 28, 15 (*Théophr.*, Fg. 8); *Hipp. Réf.*, I, 13, 2 (*Dox.* 565); *Dionys. ap. Eus. P. E.*, XIV, 23, 2, 3; *Herm. Irris.*, 13 (*Dox.*, 654); *Aét.*, I, 3, 16 (*Dox*, 285).

337. De là peut-être la formule de Leucippe : μέγα κενόν. *Hipp. Réf.*, I, 12, 2 (*Dox.*, 564).

338. Aristote nous a conservé les arguments par lesquels les atomistes établissent l'existence du vide. Ces arguments sont d'ordre physique; ils sont empiriques. *Phys.*, IV, 6, 213^b, 1... λέγουσι; 1° δ'ἓν μὲν ὅτι κίνησις ἡ κατὰ τόπον οὐκ ἂν εἴη,..; 2° ὅτι φαίνεταί ἔνια συνιόντα καὶ πιλούμενα...; 3° καὶ ἡ αὔξησις δοκεῖ πᾶσι γίγνεσθαι διὰ κενοῦ...; 4° μαρτύριον δὲ καὶ τὸ περὶ τῆς τέφρας ποιοῦνται, ἣ δέχεται ἴσον ὕδωρ ὅσον τὸ ἀγγεῖον τὸ κενόν. — Le texte mentionne à la fin Leucippe et Démocrite. L'argumentation où l'on peut retrouver peut-être l'influence d'Anaximène [Dyroff, *Demokritstudien*, 1899, p. 49] appartiendrait donc à Leucippe, comme le veut Chiapelli [*Rendiconti del l'Accademia dei Lincei*, 1890, p. 27]. Cependant le texte de la *Physique*, IV, 6, 213^a, 30 [comp 213^a, 22] peut faire supposer qu'une partie des arguments vient d'Anaxagore (postérieur à Leucippe). Gomperz (*Gr. Denker*, I, 282) en conclut que les 3 premiers arguments sont dus à L., le dernier à Démocrite. — Comp. : *Arist. Phys.*, IV, 8, 214^b, 12; VIII, 9, 265^b, 23; *de Caelo*, I, 7, 275^b, 29; *de Gen. et Cor.*, I, 8, 325^a, 23 et sq.

Elles doivent nous expliquer comment, des figures ou des formes, on peut passer au système complexe des apparences, comment, du chaos où elles s'agitent confusément, on arrive à l'univers ordonné et visible que nous connaissons. Mais tandis que les propriétés des choses sensibles sont multiples, le nombre des propriétés des êtres primitifs, qui doivent être souverainement intelligibles, 'est nécessairement limité. Il faut donc les affecter de qualités assez nombreuses et assez générales pour rendre compte de la multitude des choses visibles, assez simples cependant, et en nombre assez restreint, pour que la science les puisse toutes énumérer et comprendre.

La dureté absolue, puisqu'elle est identique à l'être et ne peut, pas plus que lui, comporter de degrés, la figure[339], la grandeur[340] et, comme nous le montrerons, le poids ou la masse[341], telles sont les propriétés fondamentales des atomes. Il s'agit de définir ces quatre propriétés de telle façon qu'elles expliquent l'ordre du cosmos tout entier, la multitude infinie des qualités sensibles. Les différences de la résistance se comprennent aisément. Elles tiennent, sans doute, à la proportion plus ou moins grande de vide, contenue dans les différents corps. Il se peut aussi — les textes ne nous renseignent pas avec précision — qu'elles dépendent en partie de la forme même des atomes.

Pour les autres qualités le problème est plus complexe

339. La figure est appelée ῥυσμός. *Arist. Mét.*, I, 4, 985b, 14 : τούτων δὲ ὁ μεν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν — *Phys.*, I, 5 (déb.) ; *de Gen. et Cor.*, I, 1, 314a, 21 ; 2, 315b, 33 ; 9, 327a, 18 ; *Diogène*, IX, 47 (d'après *Thrasylle*, *Diels* : *Vors.*, p. 373, 37), cite dans la cinquième tétralogie de Démocrite le περὶ τῶν διαφερόντων ῥυσμῶν et le περὶ ἀμειψιρυσμῶν [sur ce dernier titre compar. *Hesych.* ἀμειψιρυσμίη, ἀμειψι υσμεῖν. — Fg. 138, 139, *Vors*, p. 429, 9. Cf. *Theophr.*, *de Sensu*, p. 49, 83 (*Dox.*, 513)]. Les figures des atomes sont en nombre infini. — *Arist. de Gen. et Cor.*, I, 1, 314a, 23 : ἄπειρα καὶ τὸ πλῆθος εἶναι < σώματα ἀδιαίρετα > καὶ τὰς μορφάς... ; 315b, 9 : τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν [Λ. καὶ Δ.] ; *Simpl. de Caelo*, 242, 15 ; *Heib.* ; *Phys.*, 28, 25 D.

340. La petitesse infinie des atomes n'exclut pas certaines différences de grandeur. *Arist. Phys.*, III, 4, 203a, 35 : τὸ κοινὸν σῶμα πάντων ἐστὶν ἀρχή, μεγέθει κατὰ μόρια καὶ σχήματι διαφέρον... ; *Théophr. de Sensu*, 60. — Le texte d'*Aétius*, I, 12, 6 : δυνατὸν εἶναι κοσμιαίαν ὑπάρχειν ἄτομον est une interpolation, comme l'a montré Diels, *Dox.*, *Prol.*, p. 219.

341. *Théophr. de Sensu*, 62 [sur Démocrite]. Cf. plus bas, § 112 et sq.

et la solution donnée par Leucippe diffère sensiblement, semble-t-il, de celle que devait adopter, plus tard, Démocrite[342]. Comment se fait-il que les êtres sensibles paraissent tour à tour froids ou chauds, secs ou humides, lumineux ou obscurs, etc. ? Ces propriétés n'appartiennent pas aux atomes eux-mêmes. D'où peuvent-elles venir ?

§ **105.** — Un premier fait est remarquable. Entre les qualités perçues et les figures des atomes auxquelles elles correspondent, nous imaginons une relation. Le *de Sensu* de Théophraste nous fait connaître, probablement, d'après Démocrite, qui suivait ici Leucippe[343], quelques-unes des relations principales, Si le feu est constitué par des atomes de forme ronde, c'est probablement que ces atomes les plus mobiles et les plus subtils de tous correspondent assez bien à la mobilité et à la subtilité merveilleuses du feu. Entre les figures des autres atomes pointus, anguleux, crochus, prismatiques, etc, et les réalités qu'ils forment, il doit exister un rapport analogue[344]. De fait, il est nécessaire, toutes les fois qu'on le peut, d'indiquer, pour chaque ordre d'être, la formes des atomes correspondants.

§ **106.** — Mais, la plupart du temps, une même réalité contient diverses sortes d'atomes. De plus la forme seule des corps élémentaires ne suffit point à caractériser un être. Il faut tenir compte aussi de l'arrangement ou de la disposition des atomes. Un texte célèbre d'Aristote nous indique les divers modes possibles d'arrangement. Et ce texte, ainsi que

342. Gœdeckemeyer, *Epicurs Verhältniss zu Democrit in der Naturphilosophie*. Strassburg, 1897, p. 63 et sq.

343. Des indications analogues sont données pour Leucippe. Cf. *Arist. de An.*, I, 2, 404ᵃ 5 Les atomes de l'âme, pour Démocrite, sont ronds : ὁμοίως δὲ καὶ Λ. [φησι].

344. Exemples : *Théophr. de Sensu*, 65 [D.] : τὸν μὲν ὀξὺν εἶναι τῶι σχήματι γωνοειδῆ τε καὶ πολυκαμπῆ [*Id.*, θερμὸν]..., 66 : ἁλμυρὸν... ἐκ μεγάλων καὶ οὐ περιφερῶν, ἀλλ' ἐπ' ἐνίων καὶ <οὐ> σκαληνῶν, διὸ οὐδὲ πολυκαμπῶν. — Toute la théorie de la sensation qui suit appartient à D. Ayant indiqué la forme de chaque sorte d'atomes, il en donnait l'explication. Cf. *Théophr. de Caus. Plantarum*, VI, 1, 6, *W.* ; *Simpl. Phys*, 28, 25 ; *Cicer. de N. D.*, I, 24, 66.

l'a montré Diels, reproduit sans doute fidèlement les formules et la comparaison employées déjà, peut-être, par Leucippe lui-même, en tous cas, à coup sûr, par Démocrite. Il y a trois propriétés fondamentales des atomes : ῥυσμός, c'est-à-dire la figure, (μορφή), διαθιγή, c'est-à-dire la position (θέσις), τροπή, c'est-à-dire l'ordre (τάξις). L'exemple utilisé par Aristote explique bien les deux derniers termes. Les deux groupes de lettres BA et AB diffèrent τάξει. Mais la forme H diffère de la forme ⌶ θέσει. Or ce sont ces deux rapports qui expliquent, dans le concours des atomes, la formation des qualités[345].

§ 107. — Le problème, ainsi, n'est pas complètement résolu. Car il faut savoir où sont les qualités, si elles résident dans les groupements eux-mêmes ou seulement dans le sujet qui les perçoit. De toute manière, la réunion des atomes produit quelque chose de nouveau et qui n'existait point dans l'atome isolé. En effet, l'explication de la nature des qualités se mêle très étroitement, chez Leucippe et chez Démocrite, à la théorie de la sensation.

Pour Leucippe, nous percevons les corps grâce aux projections (ἀπορροαί) qu'ils émettent. Chacun d'eux envoie au loin des particules qui, pénétrant jusqu'à l'âme, la mettent en mouvement. Ce mouvement produit la connaissance[346]. Il est facile de retrouver chez Empédocle la théo-

345. *Mét.*, I, 4, 985ᵇ, 4. Λ. δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δ. στοιχεῖα μὲν, etc... τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις. διαφέρει γὰρ τὸ μὲν A τοῦ N σχήματι, τὸ δὲ AN τοῦ NA τάξει, τὸ δὲ H τοῦ ⌶ θέσει. Les mss. donnent N et Z au lieu de H et ⌶. Mais le Z des manuscrits n'est pas un N renversé. WILAMOWITZ (*Commentarii l. grammat.*, IV, 27, *Göttingen*, 1889) donne la correction ci-dessus qui est adoptée aussi par DIELS, *Elementum*, 1899, p. 13[1]. *Philon.* (*de aet. Mundi*, 22, p. 34, 13. *Cum.*) avait déjà essayé une autre substitution. L'exemple remonte, sans doute, à Leucippe comme le montre DIELS (*Elementum*, p. 13, 14) par la comparaison avec le texte du *de Gen. et Cor.*, I, 2, 315ᵇ 6. — La fin du passage ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ τραγῳδία καὶ κωμῳδία γίνεται γραμμάτων reproduit peut-être aussi une comparaison de Leucippe. Cf. *Phys.*, I, 5, 188ᵃ 20 ; *Mét.*, VIII, 2. 1042ᵇ 11 ; *Gen. et Cor.*, I, 1, 314ᵃ 21 ; *Simpl. Phys.*, 180, 16 ; *Aét.*, I, 15, 8 (*Dox*., 314) ; IV, 9, 8 (*Dox.*, 397).

346. *Aét.*, IV, 13, 1 (*Dox.*, 403) : Λ. Δημόκριτος, Ἐπίκουρος κατὰ εἰδώλων εἴσκρισιν οἴονται τὸ ὁρατικὸν συμβαίνειν πάθος. Comp. *Alex. de Sensu*, 24, 14 ; 56, 2, etc. ; *Aét.*, IV, 8, 10 (*Dox.*, 394) ; 14, 2 (*Dox.*, 405).

rie de Leucippe[347]. Nous ne sommes pas très bien fixés, sur la nature de ces projections. D'après Lucrèce, qui suit, semble-t-il, Empédocle, ce sont de véritables décalques, des images ou des copies exactes (εἴδωλα, *simulacra*) des choses perçues. Il semble qu'une mince pellicule, épousant exactement la forme des objets, s'en détache et soit projetée jusqu'à nous[348]. Les ἀπόρροιαι sont identiques, en somme, par leur structure, aux objets qui les émettent. Elles sont constituées, sans doute, par des groupements plus mobiles et plus subtils d'atomes, dans lesquels, comme dans les objets eux-mêmes, existent déjà les qualités sensibles. La projection des ἀπόρροιαι est simplement un transfert, un transport à distance de qualités et de formes. La question de savoir si la qualité est réelle ne se pose pas, puisque, dans les émanations elles-mêmes les qualités naissent réellement, comme dans les objets, par un mécanisme du reste mystérieux, de la forme et du groupement des atomes.

§ **108.** — Pour Démocrite, l'explication devient plus compliquée. Au dire de Théophraste, il faisait subir à la théorie de Leucippe diverses corrections. En effet, si la théorie était exacte, la perception aurait lieu avec une égale intensité à toute distance[349]. Nous verrions une fourmi dans le ciel. Il faut donc, puisque cela n'est point, que les ἀπόρροιαι subissent, au cours de leur trajet, quelque déformation. L'air intermédiaire en est la cause. Il reçoit leurs empreintes, comme la cire, et les transmet aux organes. Grâce à lui, les projections arrivent jusqu'à l'œil, et la partie la plus subtile qui seule y peut pénétrer, met l'âme en mouvement[350].

347. Diels, *Verh. der 35e Philologenversamml. zu Stettin*, p. 104, 28.
348. εἴδωλα. Cf. *Aét.*, IV, 8, 10 (*Dox.*, 394).
349. *De An.*, II, 7, 419a, 15. οὐ γὰρ καλῶς τοῦτο λέγει Δ. οἰόμενος εἰ γένοιτο κενὸν τὸ μεταξύ, ὁρᾶσθαι ἂν ἀκριβῶς, εἰ μύρμηξ ἐν τῶι οὐρανῶι εἴη.
350. *Théoph de Sensu.*, 50 D : ὁρᾶν μὲν οὖν τῆι ἐμφάσει ταύτην δὲ ἰδίως λέγει· τὴν γὰρ ἔμφασιν οὐκ εὐθὺς ἐν τῆι κόρηι γίνεσθαι, ἀλλὰ τὸν ἀέρα τὸν μεταξὺ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὁρωμένου τυποῦσθαι συστελλόμενον ὑπὸ τοῦ ὁρωμένου καὶ τοῦ ὁρῶντος;... Le choc se transmet par un milieu ; de là vient qu'il impressionne plus facilement les yeux qu'une humidité plus abondante rend souples et mal-

Il est clair que, sous cette forme, la théorie de Démocrite, comme celle de Leucippe, implique la réalité absolue des qualités. Elle ne contient point d'éléments relativistes. Au contraire, Démocrite s'efforce d'expliquer par l'action des milieux intermédiaires, par les transformations que subit le système d'atomes en mouvement, les différences apparentes de la réalité véritable et de la réalité perçue.

Mais la question se complique singulièrement si l'on examine les autres textes. Plusieurs attribuent à Démocrite une doctrine nettement relativiste. Et il est nécessaire que nous tentions de les comprendre. Si Démocrite fait résider les qualités dans le sujet qui les perçoit sa doctrine ressemble, à s'y méprendre, aux conceptions modernes de la matière. Elle implique une transformation radicale des croyances grecques relatives à la nature du devenir. Et la chose serait d'autant plus curieuse que sa théorie sous cette forme est isolée, sans précédents et sans lendemain.

§ 109. — Les qualités sont appelées très souvent par Démocrite κενοπάθειαι, πάθη τῆς αἰσθήσεως, ce qui implique bien, en effet, que hors de la sensation elles n'ont point de réalité[351].

De plus, les atomistes distinguaient, d'après Théophraste, deux catégories de perceptions. Les unes sont conformes à la réalité extérieure. Les autres sont infidèles. A la première catégorie appartiennent les perceptions du lourd, du dur et du dense. A la deuxième les perceptions de couleur, de son, de saveur, d'odeur et les températures[352]. C'est déjà la distinction des qualités secondes et des qualités pre-

léables. Les yeux secs et durs ne peuvent pas ὁμοσχημονεῖν τοῖς ἀποτυπουμένοις (50, 51). — Comp. 52 : καθάπερ κηρὸς ὠθούμενος καὶ πυκνούμενος. — Théorie analogue de l'audition. *Ibid.*, 55.

351. *Aét.*, IV, 9, 8 (*Dox.*, 397): οἱ μὲν ἄλλοι φύσει τὰ αἰσθητά. Λ. δέ, Δημόκριτος καὶ Διογένης νόμωι, τοῦτο δ'ἐστὶ δόξηι καὶ πάθεσι τοῖς ἡμετέροις... ; *Arist. de Gen. et Cor.*, I, 2, 316ª, 1. διὸ καὶ χροιὰν οὔ φησιν εἶναι (*Aét.*, I, 15, 8). — *Arist. de Sensu*, 4, 442ᵇ, 12 (*Théophr. de Odor.*, 64); *Théophr.*, *de Sensu*, 63, 69, 71 ; *Sextus*, VIII, 6 ; 135 ; 184 ; 369 : κενοπάθειαί τινες αἰσθήσεων ; *Epiph. ad Haeres*, III, 2, 9 (*Dox.*, 590).

352. *Théophr. de Sensu*, 62, 63 ; *Arist. de Gen. et Cor.* (l. c., N. *357*) ; *Diogène*, IX, 45 ; *Sextus*, VII, 135, 369 ; VIII, 355.

mières de la matière. Le texte suppose, dit-on, que les qualités secondes sont relatives. Même, à y regarder de près, on peut dire que les qualités premières sont, elles aussi, jusqu'à un certain point, relatives[353]. L'âme est composée de corpuscules ronds. Pour percevoir, il faudra qu'elle devienne identique aux objets perçus, c'est-à-dire qu'elle reçoive des atomes différents des siens, ceux du lourd, du feu, de la terre ou de l'air. Natorp a pu soutenir avec raison, semble-t-il, que toute perception, en dernière analyse, est relative. En tous cas, et même si l'on ne suit pas Natorp dans ses conjectures, notre fragment témoigne, comme le constatent Baeumker et Gœdeckemeyer, d'une forte tendance au relativisme[354]. De plus, si les qualités secondes sont relatives on comprend mieux l'importance toute spéciale attribuée par Démocrite au sens du toucher. Les propriétés qu'il nous révèle sont les plus considérables, les seules plus permanentes. Seules, les perceptions du toucher nous mettent en communication directe avec l'objet, sans l'intermédiaire d'émanations, partout ailleurs indispensables. C'est le toucher qui nous fait connaître les propriétés essentielles des choses, la grandeur, la figure, la résistance, la pesanteur, la position, l'ordre[355]. Tous les sens se ramènent en définitive au toucher comme Aristote, dans le *de Anima,* le proclame d'après Démocrite[356]. L'aigu et le grave, l'amer et le doux, les qualités que nous fournissent les autres sens dépendent, en fin de compte, uniquement de la forme des atomes qui les produisent. Il ne reste comme substrat de toutes choses que des atomes de formes diverses diversement perçus. Et il est superflu de faire remarquer l'accord de cette théorie avec les principes généraux de l'atomisme.

353. NATORP., *Forschungen*, 1883, p. 183 ; BAEUMKER, *Problem der Materie*, p. 92 ; ZELLER, I, 5, 864[3], qui rapporte les critiques de Théophraste.
354. NATORP., *l. c.*, note *353*; GOEDECKEMEYER, *Epikurs Verhältniss zu Demokrit*, 1897, p 68.
355. BAEUMKER, *Probl. der Materie*, p. 92 ; GOEDECKEMEYER, *o. c.*, p. 69 ; *Théophr.* (*de Sensu*, 72) fait observer que l'importance d'une qualité se mesure à son rapport avec le toucher (comp. 65, 73). *Arist. de Sensu*, 4, 442^a, 31 (cf. 442^b, 4) : πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν.
356. *Arist. de An.*, II, 422^a, 17.

Cette interprétation est corroborée par le fragment si curieux que Sextus Empiricus nous a conservé. Il y a, nous est-il dit, deux sortes de pensée. L'une est obscure σκοτίη, l'autre est claire γνησίη. Par la première, nous apercevons les propriétés sensibles, le doux, l'amer, etc. Par la seconde, nous connaissons les atomes et le vide. On peut dire alors, conformément aux habitudes des sophistes, que les couleurs, les saveurs, les sons existent par la convention (νόμωι) que les atomes et le vide seuls existent par la nature (ἐτεῆι). N'est-ce point que seuls ils sont réels véritablement[357] ?

On peut enfin invoquer un argument historique[358]. C'est à l'atomisme, semble-t-il, que se rattachent les théories de la médecine et de la sophistique sur la diversité des sujets. Les sensations d'un homme bien portant ne ressemblent point à celles d'un malade. Leucippe ou plutôt Démocrite

357. *Dém.*, Fg. 11 [Diels, *Vors.*, 407. Extrait du περὶ λογικῶν ἢ κάνων]. *Sext.*, VII, 139 : γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη ἡ δὲ σκοτίη · καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντας ὄψις ἀκοή ὀδμή γεῦσις ψαῦσις, ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης. Il y a sans doute correspondance entre ce fragment et le Fg. 9 (*Sext.*, VII, 135) des κρατυντήρια [Diels. *ibid.*] : νόμωι γάρ φησι γλυκὺ καὶ νόμωι πικρόν, νόμωι θερμόν, νόμωι ψυχρόν, νόμωι χροιή, ἐτῆι δὲ ἄτομα καὶ κενόν [Cf. Fg. 125, ap. Schoene, *Berl. Sitzungsb.*, 1901, p. 1259, 28]. Sur ces textes : Natorp, *Forschungen*, 1883, p. 166, 164, 193 : Diels, *Berl. Sitzungsb.*, 1884, p. 344[1] et 358 ; Natorp, *die Ethika des Demokritos*, 1893, p. 82 ; Hirzel, *der Dialog.*, 1900, p. 63[2]. — L'explication de *Théophraste* (νόμωι τοῦτο δ'ἐστὶ δόξηι καὶ πάθεσι τοῖς ἡμετέροις) est développée dans le *de Sensu*, 68 et sq. — Les textes sont contradictoires, comme le remarque Natorp. [*Forschungen*, 183, 164, 165 et *Archiv*, I, 348, *ueber D.* γνησίη γνώμη]. On est porté d'abord à penser à une doctrine relativiste, comme le feraient croire les arguments cités par *Théophraste* (*de Sensu*, 63). Les qualités sont variables suivant les individus qui les perçoivent. Il n'y a pas de couleurs réelles : *Arist.*, *Gen. et Cor.*, I, 2, 315[b], 6 ; 316[a], 1 (*Théophr.*, 64) : χροίαν δὲ οὔ φησιν εἶναι, τροπῆι δὲ χρωματίζεσθαι... *Aét.*, I, 15, 11. *Dox.*, 314, 15-18. Δ. φύσει μὲν μηδὲν εἶναι χρῶμα · τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα ἄποια, τά τε ναστὰ καὶ τὸ κενόν. La couleur n'existe que πρὸς τὴν φαντασίαν. [Comp. Natorp, *Forsch.*, 183, 186, 187 ; *Archiv*, I, 348 ; Baeumker, *Prob. der M.*, p. 92.] — Mais Aristote, *de Gen. et Cor.*, I, 2, 315[b], 10, dit : ἐπεὶ δ'ᾤοντο τὸ ἀληθὲς ἐν τῶι φαίνεσθαι, et le fragment 125, publié par Schoene, contient une justification de la valeur des sens : les uns s'adressant à la pensée disent : τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις· πτῶμά τοι τὸ κατάβλημα *(la victoire est ta défaite)*. — Il en faut conclure : 1° que les sens nous révèlent la vérité ; 2° que les qualités sont réelles et vraies, mais que leur réalité, qui résulte du groupement des atomes, est secondaire et dérivée.

358. *Théophr.*, *de Sensu*, 68, 70-72 ; *Arist.*, *de An.*, III, 2, 426[a], 20.

aurait généralisé et interprété de manière scientifique l'observation que les gnomiques, puis Héraclite avaient faite depuis longtemps. De lui viendraient ainsi tous les arguments sceptiques contre la valeur et la permanence de la connaissance humaine[359].

§ **110.** — Ces divers arguments ont évidemment beaucoup de force et quelle que soit la solution à laquelle nous allons nous arrêter, il y a certainement chez Démocrite les germes d'un subjectivisme. Cependant il convient de n'en pas exagérer l'importance.

Tout d'abord, nous trouvons d'autres textes en apparence opposés, où disparaît la distinction des deux formes de la connaissance. Démocrite affirme que le vrai se trouve dans ce qui apparaît « ἐν τοῖς φαινομένοις ». Et le contexte nous force à supposer que les φαινόμενα ce sont les choses mêmes qui apparaissent à l'expérience[360]. Bien plus, un fragment récemment retrouvé nous montre Démocrite luttant contre les adversaires de la connaissance sensible, les accusant d'y faire appel malgré eux, pour la réfuter[361]. Le relativisme de Démocrite n'exclut donc point une confiance très forte en la réalité des apparences.

En outre, il convient de fixer exactement le sens des mots νόμωι et ἐτεῆι[362]. Démocrite, nous dit-on, désignait par le second l'ordre naturel, par le premier l'ordre des apparences. L'opposition correspondrait à l'opposition de

359. Brochard, *Protagoras et Démocrite*, *Archiv*, II, 368 et sq. et Goedeckemeyer, *die Geschichte des griechischen Skepticismus*, 1905, ch. I.

360. *Arist.*, *Gen. et Cor.*, I, 2, 315ᵇ, 9 ; *Met.*, III, 5, 1009ᵇ, 12 ; *de An.*, I, 2, 404ᵃ, 27 ; *Philopon, de An.*, B. 16 identifie D. et Protagoras (Natorp., *Forsch.*, p. 164 et 184) Cf. Goedeckemeyer, *Epikurs Verhältniss et c.*, 1897, p. 9 et sq. ; Hirzel, *Untersuchungen*, I, 1877, p. 112 ; Johnson, *der Sensualismus des Demokr.* Plauen, 1868, p. 25. Le contexte montre, comme Johnson l'avait bien vu, qu'il s'agit d'un raisonnement par lequel D. remonte des apparences à leurs causes. (Cf. Natorp., *Archiv*, I, 349). ἐναντία δὲ καὶ ἄπειρα τὰ φαινόμενα, τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν.

361. Cf. *Vors.*, Fg. 125, *Gal. de med. emp.* [fg. éd. par Schoene. Cf. *Berlin.*, *Sitzungsb.*, 1901, p. 1257.]

362. *Sext.*, VII, 135 (*Vors.*, p. 406, 10). Le commentaire de Sextus le prouve : la sensation nous donne des connaissances véritables : mais il faut l'analyser et ne pas l'accepter à l'état brut.

φύσις et de *νόμος* telle qu'elle éclate un peu plus tard dans l'œuvre des poètes tragiques. *νόμος* est la convention arbitraire par laquelle les mortels complètent l'ordre divin. C'est la loi humaine, par opposition à la loi des choses elles-mêmes. Mais cette interprétation donne au mot *νόμος* un sens qu'il n'a point primitivement[363]. Tous les textes anciens donnent à la loi, qu'il s'agisse de la loi divine ou de la loi humaine qui, elle aussi, vient des dieux, une autorité infinie. Quelle différence y a-t-il donc entre *νόμωι* et *ἐτεῆι*? Il semble que l'opposition porte moins sur le caractère plus ou moins arbitraire de chacun des deux termes, que sur leur complication plus ou moins grande. Toute loi implique un ensemble de rapports ; elle est, par essence, un ordre qui unit et dispose des réalités diverses. Au contraire, la nature est spontanée, immédiate. Elle exprime chaque être individuel, dans ce qu'il a de plus intime et de plus profond. Or, chaque atome apporte avec lui sa nature, ses propriétés fondamentales, sa forme et sa dureté. Au contraire, le rapport des atomes entre eux permet seul de dé-

363. Cette force de la loi est indiquée dans un grand nombre de textes: *Pind.*, Fg. 169 [151], νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων ; *Esch. Prom.*, 517 et sq. ; *Eurip.*, *Hécub.*, 798, 799; *Platon*, *Gorg.*, 484 B. Primitivement, elle n'est pas, comme semblent le croire GOMPERZ, *Gr. Denker*, I, 325 ; H. WEIL, *Etudes sur le drame antique*, p. 107 ; FREDRICH, *Hippokratische Untersuchungen*, p. 133[1], une convention arbitraire et contingente. Elle dépend d'un décret divin qui a toute la force d'une nécessité absolue et que l'on peut comparer à l'Ἀνάγκη ou à la Nemesis (TOURNIER, *Nemesis ou la jalousie des dieux*, 1863, p. 3, 45 et sq.). — Cf. dans le même sens, WILAMOWITZ, *aus Kydathen. Philol. Unters.*, 1880, p. 48 ; DÜMMLER, *Proleg. zu Platos Staat, Basel. Un. Progr.*, 1891, p. 35 et 36; NESTLÉ, *Euripides*, 1901, p. 419.

Elle s'oppose à la φύσις, non comme le contingent au nécessaire, mais comme l'ordre *imposé* à l'ordre *immédiat*. En effet, le terme φύσις indique d'abord ce qui est naturel, c'est à-dire inhérent à la chose même. Dans Homère (*Od.* X, 303), c'est la vertu d'une drogue. De même, dans Pindare (*Isth.*, III, 67 ; IV, 49 ; *Nem.*, VI, 6) le mot désigne la *substance*, la série des déterminations immédiates d'une chose. [CAMPBELL, *The Republic of Plato*, 1894, II, 317 ; *Religion in Greek Literature*, 1898, p. 320, 321] On peut comparer encore : *Esch. Perses*, 441 ; *Hérod.*, II, 45 ; *Isocrate*, *Pan.*, 62 D : φύσει πολίτας ὄντας νόμωι τῆς πολιτείας ἀποστερεῖσθαι. Si la traduction de BURNET, *Early Greek Philosophy*, 1892, p. 120, *substance* est trop étroite, la φύσις indique en tout cas, ce qui est primitif, donné avec l'Etre même. Le mot ἐτέη [fém. de ἐτέον = en vérité, (*Iliad.*, II, 300)] désigne l'Etre, ce qui est profond et essentiel.

finir la loi qui leur reste extérieure. Il n'est pas étonnant que les connaissances correspondantes soient d'ordre différent. L'atome lui-même est aperçu, comme le vide, par une sorte de vision ou d'intuition immédiate qui en révèle, au premier coup d'œil, les propriétés essentielles. Au contraire, il faut, pour découvrir les rapports qui produisent les qualités, analyser en détail le tissu compliqué des apparences. La connaissance immédiate que nous en avons est confuse. Et l'analyse, si parfaite soit-elle, ne saurait jamais rejoindre complètement la réalité sensible à la réalité intelligible qui la fonde. Bref, on peut expliquer les textes sans penser à une doctrine subjectiviste. Les qualités secondes sont réelles, au même titre que les qualités premières. Elles ont leur siège, non dans l'esprit humain, mais dans les choses elles-mêmes. L'esprit n'intervient que pour les déformer ou les confondre, pour altérer les rapports qui les unissent aux êtres véritables.

Il reste cependant que leur réalité est d'un degré inférieur ; elle est dérivée et non primitive, subalterne et non essentielle. Et puis, malgré tout, la qualité participe des propriétés de la sensation qui la révèle. Si étroite est la relation entre la qualité perçue et le mode de connaissance qui la fixe, qu'il est impossible de ne pas transporter à la réalité elle-même quelques-uns des caractères de la sensation. Dans son esprit, la théorie de Démocrite n'est pas relativiste. Mais en distinguant des qualités d'ordres divers, en unissant les qualités plus étroitement aux sensations qui les atteignent, elle prépare le mouvement qui, d'un réalisme scientifique, a pu faire sortir toute une philosophie sceptique.

§ **111**. — Au reste, si fermée qu'ait pu être l'école atomistique, les doctrines de Leucippe et de Démocrite n'y furent peut-être point acceptées d'une manière unanime. Un texte célèbre de Platon dans le *Théetète,* un autre texte encore dans le *Ménon* [364] paraissent bien se rapporter à des

364. Des allusions à une doctrine de la sensation qui vient peut-être de Leu-

doctrines des atomistes ou de leurs imitateurs. La sensation, est-il dit dans le *Théetète,* n'est pas un phénomène simple. Toute sensation implique le concours de deux mouvements et de deux groupes différents d'atomes. La qualité aperçue est le résultat de leur rencontre. Elle dépend de deux composants, le sujet qui perçoit et l'objet perçu[365]. L'on conçoit que les variations des deux mouvements puissent produire des variations de la qualité. La doctrine est attribuée par Platon aux sophistes, peut-être à Protagoras. Venait-elle directement de l'école atomistique, avait-elle été soutenue par d'autres philosophes, disciples infidèles d'Empédocle, c'est ce qu'il est difficile de déterminer. En tous cas, elle apparaît comme une suite logique ou comme une variante de la théorie de Démocrite.

III. — Le poids des atomes.

§ **112.** — Les atomes sont-ils pesants? Aux qualités fondamentales que nous venons d'énumérer, grandeur, figure, position, ordre, faut-il ajouter le poids ou la masse? Deux interprétations différentes ont cours parmi les historiens. Tandis que les commentateurs français, à la suite de Renouvier[366], refusent aux atomes la pesanteur, tous les interprètes allemands[367], à l'exception du seul Erdmann, s'accordent à la leur attribuer[368]. Dans la première hypo-

cippe se trouvent déjà dans le *Ménon,* 76 c, où Ménon (élève de Gorgias) essaye de définir la couleur. La théorie, qui est celle d'Empédocle, vient, sans doute, de Leucippe. Cf. Diels, *Gorgias und Empedokles, Berliner Sitzungsberichte,* 1884, p. 345 et sq.

365. *Théet.,* 152 et sq. Cf. plus bas, le chapitre sur Protagoras.

366. Renouvier, *Manuel de Ph. ancienne,* 1845, I, 245; Liard, *de Democrito,* 1873, p. 45 et sq.; Pillon, *Année phil.,* 1891, p. 122.

367. Zeller, I[5], 930 et sq.; Ueberweg-Heinze, *Grundriss,* I[9], 1903, 102; Liepmann, *Mechanik der Leuk. Dem. Atome,* 1885, p. 32 et sq.; Brieger, *die Urbewegung der At. und die Weltanschauung bei L. und D., Progr.* Halle, 1884, p. 5 et sq.; Natorp, *Forschs.,* p. 184 et sq.; Baeumker, *Problem der M.,* p. 92 et sq.; Goedeckemeyer, *Epikurs Verhältniss zu D.,* 1897, p. 11 et sq.; Dyroff, *Demokritstudien,* 1899, p. 109 et sq.

368. Erdmann, *Grundriss,* 3e éd., 1878, p. 50; une exception analogue chez Lœwenheim, *der Einfluss D. auf Galilei, Archiv,* 1894, p. 245, qui trouve chez D. une théorie de l'attraction universelle.

thèse la pesanteur n'est pas une propriété primitive des atomes. Elle exige un concours d'atomes, un choc. Dans la seconde, les atomes sont pesants antérieurement au choc.

On essaye de justifier la première explication par les arguments suivants :

Cicéron, Plutarque, Stobée, Simplicius, d'autres encore affirment catégoriquement que les atomes n'ont pas de poids et que toute pesanteur résulte du choc [369]. — Les textes d'Aristote et de Théophraste, qui semblent attribuer aux atomes la pesanteur s'expliquent, dit-on, très simplement à la lumière de deux passages du *de Generatione* et du *de Caelo*. Les différences de poids entre les atomes, nous dit Aristote, dépendent de leurs dimensions. En effet, après avoir distingué deux formes de la doctrine, un atomisme géométrique et un atomisme physique, il assure que la diversité des poids dépend toujours de l'excès (κατὰ τὴν ὑπεροχήν). Or, cet excès se manifeste dans le choc, car l'atome le plus grand entraîne nécessairement dans son mouvement le plus petit. C'est donc qu'avant le choc ils différaient seulement par leurs grandeurs relatives, non par leur poids [370].

Une considération historique rend, nous dit-on, la chose plus claire. La théorie grecque de la pesanteur est l'œuvre d'Aristote. Le premier, par sa doctrine des éléments, il donne

369. *Aét.*, I, 12, 6 (*Plut. Ep.*, I, 12; *Stob. Ecl.*, I, 14, 1). Δ. τὰ πρῶτά φησι σώματα... βάρος μὲν οὐκ ἔχειν κινεῖσθαι < δὲ > κατ' ἀλληλοτυπίαν ἐν τῶι ἀπείρωι ; ... *Id.*, I, 3, 18 : Δ. μὲν γὰρ ἔλεγε δύο μέγεθος τε καὶ σχῆμα, ὁ δ' Ἐπίκουρος τούτοις καὶ τρίτον βάρος προσέθηκεν; *Id.*, *Cic. de Fato.*, 20, 46, *vim motus... impulsionis quam plagam ille* [D.] *appellat ; Dionys. ap. Eusèbe, P. E.*, XIV, 23, 3.

370. *Arist. de Caelo*, IV, 2, 308b, 35 : τὰ δὲ πρῶτα καὶ ἄτομα τοῖς μὲν ἐπίπεδα λέγουσιν ἐξ ὧν συνέστηκε τὰ βάρος ἔχοντα τῶν σωμάτων ἄτοπον τὸ φάναι. τοῖς δὲ στερεὰ μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν τὸ μεῖζον εἶναι βαρύτερον αὐτῶν... *de Gen. et Cor.*, I, 8, 326a, 9... βαρύτερόν γε κατὰ τὴν ὑπεροχήν φησιν εἶναι Δ. ἕκαστον τῶν ἀδιαιρέτων. Comp. *Théoph. de Sensu*, 61, *Dox.*, 516 : βαρὺ μὲν οὖν καὶ κοῦφον μεγέθει διαιρεῖ [Δ]; *Simpl. Phys.*, 35, 40; 679, 20; *de Cael.*, 394, 38, *Heib.* — Le mot ὑπεροχή est traduit diversement : 1° Papencordt, *de atomicorum doctrina*, 1832, p. 30 = *magnitudo*; 2° Brieger, *Urbewegung der Atome*, 1884, p. 5 = *mehr des Stoffes* (*Id.*, Goedeckemeyer, *o. c.*, 1897, p. 12); 3° Renouvier (*Manuel*, 1845, p. 245) paraphrase ainsi : « *La pesanteur par excès, c'est-à-dire la force qui résulte de l'impulsion par un volume supérieur d'un volume moindre qui vient à être abordé par lui.* »

un sens clair au mot pesanteur. Or, si les textes d'Aristote sont obscurs, s'il paraît quelquefois attribuer la pesanteur aux atomes, cela vient précisément de ce qu'il mêle à la discussion des doctrines atomistiques, sa propre théorie. Cette théorie revivra, adaptée à l'atomisme, chez Épicure [371]. Et la confusion des témoignages relatifs à Épicure et à Démocrite explique la confusion qui, peu à peu, s'établit entre l'atomisme géométrique des anciens et l'atomisme physique d'Épicure.

§ 113. — Cette interprétation est très probablement inexacte.

D'abord, les textes de Plutarque, de Cicéron, de Stobée, de Simplicius, ont par eux-mêmes, comme Diels l'a montré, très peu de valeur [372]. Ils ne deviendraient décisifs que si les autorités d'Aristote et de Théophraste venaient les corroborer [373]. Or, il n'en est rien.

Le texte du *de Caelo* n'a pas le sens qu'on lui donne. En effet, l'excès dont parle Aristote n'est pas l'excès qui résulte du choc le plus fort. Ce n'est pas le mouvement qui l'engendre. Aristote ne parle point de choc, mais seulement des différences de grandeur entre les atomes. Leucippe et Démocrite admettent que les atomes les plus grands sont aussi les plus pesants. Cela signifie que, les dimensions des atomes restant identiques, leurs poids sont également identiques. C'est l'interprétation la plus simple, la plus immé-

371. Renouvier, *Manuel*, 1845, I, 245, 246[1], et, dans le même sens, Zeller, I[5], 876.

372. Diels, *Doxographi, Proleg.*, p. 219. La suite du texte d'Aétius contient une autre erreur. La comparaison du texte d'Aétius avec *Alex. ad Metaph.*, I, 4, 983[b], 4 découvre l'origine de l'erreur qui vicie tout le passage.

373. Simplicius donne des indications analogues. *Phys.*, 1318, 25 : οἱ περὶ Δ. ἔλεγον κατὰ τὴν ἐν αὐτοῖς βαρύτητα κινούμενα ταῦτα < τὰ ἄτομα > κατὰ τόπον κινεῖσθαι... ; 42, 10 : Δ. φύσει ἀκίνητα λέγων τὰ ἄτομα πληγῆι κινεῖσθαί φησιν. — *De Caelo*, 295, 9 : Δ. τὰς οὐσίας στασιάζειν δὲ καὶ φέρεσθαι ἐν τῶι κενῶι διὰ δὲ τὴν ἀνομοιότητα... ; 583, 20 :... ἔλεγον ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα... σώματα... ἐν τῶι ἀπείρωι κενῶι βίαι. Comme le constate Goedeckemeyer, *Epikurs Verhältniss. zu D.*, 1897, p. 24, les indications de S. sont contradictoires : tantôt le mouvement des atomes est produit par un choc, tantôt il dérive de la pesanteur, tantôt d'une inégalité de grandeur. Simpl. a dû suivre des sources diverses.

diate, la plus naturelle du texte. Théophraste dit, lui aussi, à maintes reprises, que le poids des atomes dépend de leur taille. De fait, leur substance étant toujours identique à elle-même, homogène en toutes ses parties, rien d'étonnant qu'à volume égal ils aient le même poids[374].

Cette explication est confirmée par une foule d'exemples. L'hypothèse de Leucippe a cette conséquence apparente que deux corps de même volume doivent avoir des poids identiques. Or, cela est contraire à l'expérience. Le liège pèse moins que l'airain. Intervient alors la considération de la densité. Ce qui distingue, à volume égal, des corps de poids différents, c'est la proportion plus ou moins grande de non-être ou de vide qu'ils contiennent. N'est-ce pas que le poids d'avance existait dans les corpuscules que le vide sépare, et dont la trame serrée l'emprisonne? Ces arguments suffisent à exclure l'hypothèse de Renouvier. Zeller et Brieger en ont ajouté plusieurs autres. Par exemple, nous rencontrons des différences de pesanteur, là où aucun mouvement appréciable n'existe, comme lorsque la terre flotte sur les eaux[375].

374. Les textes d'Aristote [*de Caelo*, II, 2, 309a, 10, 17, 21; 310a, 7] indiquent très nettement les points sur lesquels porte la critique. [Comp. *Simpl. de Caelo*, 712, 27 et sq.]. Il reproche aux atomistes de n'avoir pas défini la pesanteur: (309b, 22: διὰ τί τὸ μὲν κοῦφον, τὸ δ'ἔχει βάρος.) Démocrite n'a su parler que du chaud et du froid, il n'a pas expliqué la pesanteur, [*Mét.*, XII, 4, 1078b, 19; *Phys.*, 194a, 20]. En effet, admettant que les atomes les plus grands sont les plus pesants (ce qui est nécessaire puisque tous sont, au même degré, des êtres), il est possible d'expliquer les différences de poids entre les atomes, non les différences entre les composés d'atomes (*de Gen. et Cor.*, I, 8, 326a, 9; *de Cael.*, IV, 2, 308b, 35). D'après certains atomistes, cette différence s'expliquait par la différence des quantités respectives de vide contenues dans les composés d'atomes (*de Gen. et Corr.*, I, 8, 326a, 9; *de Caelo*, IV, 2, 309a, 4) ἀλλὰ πολλὰ βαρύτερα ὁρῶμεν ἐλάττω τὸν ὄγκον ὄντα καθάπερ ἐρίου χαλκόν, ἕτερον τὸ αἴτιον οἴονταί τε καὶ λέγουσιν ἔνιοι < *sans doute des atomistes dont nous ignorons le nom* V. τὸ γὰρ κενὸν ἐμπεριλαμβανόμενον κουφίζειν τὰ σώματά φασι, καὶ ποίειν ἔστιν ὅτε τὰ μείζω κουφότερα... διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τὸ πῦρ εἶναί φασι κουφότατον, ὅτι πλεῖστον ἔχει κενόν. [Comp. *de Caelo*, IV, 2, 309b, 24.] Ces indications sont confirmées par *Simplicius, de Caelo*, 569, 5; 269, 4; 712, 27 (*Heib.*). Epicure [*Ep.*, I, 61. Usener, 18, 15] reprochera justement aux atomistes de l'école de D. leur définition de la pesanteur. Ils ont admis que les poids des atomes dépendent de leurs dimensions, c'est-à-dire que, dans le vide, ils ne tombent pas tous avec la même vitesse [ἰσοταχεῖς].

375. *Ar. de Caelo*, IV, 6, 313a, 21. — Lorsque Epicure [Usener, 275,

L'interprétation de Renouvier et de ses imitateurs ne peut guère s'expliquer. Elle suppose, comme l'a montré Coedeckemeyer[376], en une discussion serrée, une appréciation inexacte de la valeur des doxographes. Elle suppose surtout une confusion entre la conception atomistique et la conception aristotélicienne de la pesanteur. Renouvier va jusqu'à dire : « l'antiquité n'a connu qu'une théorie de la pesanteur, celle d'Aristote[377] ». Faut-il donc admettre que tous les devanciers d'Aristote ont négligé précisément, parmi toutes les qualités, d'étudier une des plus apparentes, une de celles que le langage, d'assez bonne heure, avait isolées. Faut-il supposer qu'énumérant les propriétés du corps, au moment où ils en décrivaient la dureté ou la figure, ils ont oublié qu'il résiste au mouvement, qu'abandonné à lui-même il tombe, qu'il faut un effort pour le soulever? Les allusions de Platon suffiraient à nous montrer le contraire[378].

La théorie d'Aristote, nous le verrons, sert à expliquer non point tant la pesanteur que la direction des mouvements élémentaires. Ce qu'il reproche aux atomistes, ce n'est point d'avoir ignoré le fait de la pesanteur, c'est d'avoir négligé d'y voir une manifestation de l'ordre universel, une conséquence nécessaire de la structure harmonieuse du cosmos.

§ **114**. — Mais, si les atomes sont pesants quelle idée

196, 1] se vante d'accorder le premier la pesanteur aux atomes, il faut songer qu'il parle de la pesanteur, au sens où l'entendait Aristote. [Cf. DYROFF, *Demokritstudien*, 1899, p. 31.]

376. GOEDECKEMEYER, *Epikurs Verhältniss zu D.*, 1897, p. 11 et sq.

377. *Manuel*, 1845, I, p. 245.

378 C'est aussi, en somme, l'avis de ZELLER, I[5], 878. Mais, tandis que RENOUVIER suppose qu'Aristote, le premier, a formulé cette théorie, ZELLER la trouve déjà chez les atomistes. Il invoque les textes du *Timée*, 57 c et 62 c, qui contiennent déjà, comme nous le verrons, la théorie des éléments et des lieux naturels. Mais nous n'avons pas de bonne raison pour rapporter ces textes aux atomistes, et il paraît plus simple de faire honneur de la théorie à Platon lui-même. Les atomistes invoquaient seulement, comme le montre le Fg. 165 de Démocrite (*Vors.*, p. 435. cf. note *401*), le principe de l'affinité des semblables. Et peut être même que Démocrite tenait sa formule d'Empédocle. Quant à la distinction du haut et du bas de l'univers, elle est fort ancienne, puisqu'on la trouve chez Homère.

Leucippe et Démocrite se faisaient-ils de la pesanteur? La pesanteur est-elle la cause du mouvement des atomes?

C'est l'opinion de la plupart des interprètes allemands. Le poids des atomes est le résultat de leur mouvement naturel et spontané. Suivant l'expression de Brieger et de Zeller il y aurait, dans chaque corps élémentaire, un « mouvement primitif, *Urbewegung* » qui définit la pesanteur. Brieger et Zeller invoquent une série d'arguments[379]. En premier lieu, les atomistes ont admis, comme Platon, l'éternité du mouvement. Ce mouvement éternel, dont parle Aristote dans le *de Caelo*, c'est la chute des atomes dans le vide[380]. De plus, les textes de Théophraste et d'Aristote contiennent des expressions bien caractéristiques. Théophraste parle, dans le *de Sensu*, d'une impulsion de mouvement (ὁρμὴ τῆς φορᾶς), qui appartenait, selon Démocrite, aux corps élémentaires[381].

Au IV[e] livre de la *Physique*, dans l'argumentation serrée qu'il dirige contre les théories du vide, Aristote déclare que, dans le vide, les différents corps tombent avec des vitesses parfois différentes, ce qui, d'après lui, est impossible[382]. N'est-ce point supposer qu'ils sont tous animés d'un mouvement naturel et spontané de chute? Enfin c'est selon les atomistes la δίνη ou le mouvement tourbillonnaire des formes, qui produit le cosmos. Or la δίνη, au dire d'Aristote,

379. ZELLER [I[5], 869[3]] invoque le texte de la *Physique*, 196[a], 25 : ἀπὸ τ'αὐτομάτου γὰρ γίγνεσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν. Mais ce texte, comme ZELLER le reconnaît lui-même, ne se rapporte pas au mouvement primitif des atomes, mais à l'organisation du κόσμος. [Cf. GOEDECKEMEYER, *o. c.*, p. 100, 101] De plus, il faut prouver qu'il s'agit d'un mouvement de chute. Or, *de Caelo*, III, 2, 300[b], 10, Ar. déclare que les atomistes ne déterminaient pas la direction des mouvements : λεκτέον τίνα κίνησιν καὶ τίς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις. *Id.*, *Mét.*, XI, 6, 1071[b], 33 : ἀλλὰ διὰ τί καὶ τίνα [ἀεὶ κίνησις] οὐ λέγουσιν, οὐδὲ ὡδί, οὐδὲ τὴν αἰτίαν. Le mouvement des atomes, n'étant pas naturel, au sens où A. définit les mouvements naturels, il faut, comme le dit *Simplicius* (*de Caelo*, 583, 18) qu'il soit violent. [Cf. BRIEGER, *Urbewegung*, 1884, p. 12 et sq.]

380. *Ar. de Caelo*, III, 2, 300[b], 8 : λέγουσιν ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῶι κένωι καὶ τῶι ἀπείρωι. Id., *Mét.*, I, 4, 985[b], 19 ; XI, 6, 1071[b], 31-33 ; *Phys.*, 252[b], 32 ; 250[b], 11 ; *de Gen. an.*, 742[b], 17 ; Cf. *Cicer. de Fin.*, I, 6, 17. Comp. BRIEGER, *Urbewegung*, p. 11.

381. *Th. de Sensu*, 71 [Cf. note *384*].

382. *Phys.*, IV, 8, 215[a], 24 ; 216[a], 11-21 ; VIII, 9, 265[b], 24.



le vocabulaire de Démocrite, l'ensemble des phénomènes inexplicables par les lois causales [388]. Les groupements d'atomes, générateurs des corps, ne se reproduisent point nécessairement toujours, dans des conditions identiques. C'est pourquoi Théodoret et d'autres encore identifient l'αὐτόματον avec la τύχη, et le nomment une cause obscure pour la raison humaine [389]. La part du hasard et de la contingence paraît plus grande dans l'atomisme qu'en toute autre doctrine. Tandis que la γένεσις αὐτόματος est l'exception chez Aristote, elle dut être la règle chez les atomistes, comme Aristote le leur reproche amèrement. Invoquer l'αὐτόματον, pour rendre compte de la δίνη primitive, c'est se contenter, dit-il, de la proclamer inexplicable.

Ces deux explications de la théorie de l'αὐτόματον paraissent inspirées toutes deux plutôt d'Aristote que de Démocrite.

La première identifie l'αὐτόματον à la φύσις du Stagirite La deuxième donne au terme un sens voisin de celui qu'il prendra dans l'œuvre d'Aristote. De plus la première explication est en contradiction formelle avec le texte d'Aristote. Aristote reproche aux atomistes d'avoir identifié, en fait, les notions de τύχη, δίνη, ἀνάγκη, αὐτόματον, de les avoir confondus, rendant impossible, de la sorte, toute explication rationnelle du devenir [390].

388. *Phys.*, II, 4, 196ª, 24, 28 : ἀπὸ ταὐτομάτου γὰρ γίγνεσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν. Comp *Simpl. Phys.*, 330. 14 ; 331, 16. — Cf. ZELLER, I⁵, 871¹ [déjà LANGE, *Geschichte des Materialismus*, I, 2, 129¹⁴].

389. *Dox.*, 326ⁿ ; *Théodor. Gr. Aff. Cur.*, VI, 15. Ἀναξαγόρας δὲ καὶ Δ. καὶ οἱ ἐκ τῆς Ποικίλης ὠνομασμένοι [τύχην] ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνωι λόγωι. *Aetius* (I, 29, 7) mentionne seulement Anaxagore et les Stoïciens. [Comp. *Aristote Phys.*, II, 4, 196ᵇ, 5, et *Eudem.*, ap. *Simpl. Phys.*, 330, 14.] Mais DIELS. (*Dox.*, 46) pense que *Théodoret* a utilisé la source primitive. [Cf. GOEDECKEMEYER, *o. c.*, p. 39, 40, et WINDELBAND, *Lehre vom Zufall*, p. 42.] ZELLER, I⁵, 870 et sq., confond les sens du terme αὐτόματον chez les atomistes et chez Aristote. En réalité [cf. *Phys.*, 197ᵇ, 22-30] le mot est rattaché par Démocrite et par Aristote à des étymologies différentes [DYROFF, *o. c.*, p. 111]. Pour Aristote αὐτόματον vient de μάτην [en vain] ; pour D. il vient de μάομαι et indique les déterminations immédiates et spontanées.

390. *Arist. de Gen. et Cor.*, I, 2, 315ª, 24 ; *Simpl. Phys.*, 327, 23 ; 330, 14. — Les textes des doxographes sont contradictoires. D'après les uns, tout est l'effet du hasard ; d'après les autres, il n'y a dans le monde que la nécessité.

1. *Hasard. Phys.*, II, 4, 195ᵇ, 36. Ce texte, s'il se rapporte à D. comme

Il est difficile de dire, avec Zeller, que la nécessité est primitive, le hasard dérivé. En réalité, les fragments de Démocrite donnent l'impression que toutes ces notions étaient confondues et emmêlées par lui. L'*αὐτόματον* est identique à la nécessité et le hasard même, cessant d'être absurde, se confond avec le destin.

L'*αὐτόματον*, cause adjuvante dans l'aristotélisme, est ici cause essentielle et le hasard, qui, chez Aristote, se résorbe jusqu'à disparaître, est ici, au cœur des choses, le principe même du changement.

§ **117.** — Le hasard apparaît dans un mode particulier de mouvement : la *δίνη*. Le changement, nous venons de le voir, est extérieur à l'être : les atomistes séparent, pour la première fois, l'être qui change et le changement qu'il subit. Sous quelle forme le changement apparaissait-il d'abord ? Qu'il s'agisse, non d'un changement dans l'ordre de la qualité, mais seulement d'un mouvement local ou d'un déplacement, c'est ce que les critiques d'Aristote suffisent à prouver. Mais quel est ce mouvement local ? S'agit-il

le veut Zeller [I⁵, 871¹], admet que toutes choses sont produites par le hasard. *Cicéron* [*de N. D.*, I, 24, 66 ; I, 37, 93 ; *Tuscul*, I, 11, 22, 18, 42 ; *Acad.*, I, 2, 6 ; *de Fin.*, I, 6, 20] parle d'une rencontre fortuite (*concursus fortuitus, concursio turbulenta*) des atomes.

2. *Destin.* Plus nombreux sont les textes qui attribuent tout au destin. Cf. *Aristote, Phys.*, II, 4 [Zeller, p. 869, 870] ; *Diogène* [*Favorin.*], IX, 35 ; IX, 45, πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων ἣν ἀνάγκην λέγει. Comp. *Arist. Gen. an.*, V, 8, 789[b], 2 ; *Simpl Phys.*, 338, 5 ; 330, 15 ; *Plut. ap. Euseb.*, P. E., I, 8, 7 ; *Sextus. ad Math.*, IX, 133 ; *Plut. Plac.*, I, 25, 26 (*Dox.*, 321) ; *Stob. Ecl.*, I, 160 W. — Cette deuxième série de références s'accorde avec les fragments de Leucippe et de Démocrite. *Leucip.*, Fg. 2. περὶ νοῦ [*Aét.*, I, 25, 4. *Dox.*, 321 ; *Vors.*, 365, 1]. οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης. Le hasard n'est considéré dans les fragments de Démocrite que du point de vue moral. [Fg. 176, Diels ; 64, Natorp, *Stob.*, II, 1, 5, W., τύχη μεγαλόδωρος, ἀλλ' ἀβέβαιος.] *Simplicius* (*Phys.*, 330, 14) nous prouve que dans les cas où, d'ordinaire, on invoque le hasard, D. cherchait des causes. — Comment concilier ces textes ? Zeller (I⁵, 869, 870, 873, 876) admet que la nécessité est primitive, le hasard dérivé. D'après Gordeckmeyer, *o. c.*, p. 40, il est subjectif ou illusoire. En réalité, les textes des doxographes expliquent la conception très nettement. L'αὐτόματον n'est pas le hasard, ni la τύχη. Mais il est comme la τύχη, inintelligible. La raison humaine n'a pas de prise sur les causes primitives et élémentaires. Les mots ἀναγκαῖον, τυχόν, αὐτόματον expriment tous la même idée. [Cf. Dyroff, *D. Studien*, p. 115.]

comme le veulent Liepmann et Brieger d'un mouvement originel de chute verticale [391]? Tel est aussi l'avis de Lœwenheim qui explique par ce mouvement la pesanteur [392]. S'agit-il, au contraire, d'un mouvement tourbillonnaire primitif? En effet, si nos explications sur la pesanteur sont exactes, on comprendrait mal un mouvement éternel de chute verticale, et, en tous cas, l'atomisme de Leucippe et de Démocrite se heurterait alors à la difficulté, qui obligera Epicure à proposer la théorie paradoxale de la παρέγκλισις. On ajoute d'autres preuves. Les critiques d'Aristote impliquent qu'il y a seulement dans le cosmos des atomistes, des mouvements « violents » ou accidentels. Diogène déclare que dans le tout ἐν τῶι ὅλωι, les atomes s'agitent en tourbillon [393]. Un texte du *de Anima* nous donne à penser que, dans certains cas, les atomistes croyaient voir réalisés dans l'expérience de tels tourbillons. Les poussières impalpables de l'air s'agitent ainsi, quand un rayon de soleil les illumine [394].

Ces arguments ne sont pas décisifs. Non seulement les critiques d'Aristote ont, comme nous l'avons déjà indiqué, une portée autrement générale, non seulement le texte de Diogène ne prend la valeur qu'on lui donne que par le secours d'une correction téméraire, mais le passage même du *de Anima* est bien douteux, comme l'ont montré Madvig et Rodier. De plus, il est question non des atomes en général, mais d'une catégorie spéciale d'atomes, les corpuscules ronds de l'âme. Bref, la δίνη ne semble être ni un

391. BRIEGER, *Urbewegung der Atome*, 1884, p. 8, 10 et sq.

392. *Archiv*, 1894, p. 235 et sq. — LIEPMANN, *Mechanik der Leuc. Dem. Atome*, p. 45, 46, 47, soutient que la δίνη est primitive. Si elle avait été précédée d'un mouvement de chute, les atomes jamais ne se seraient rencontrés.

393. IX, 44 : τὰς ἀτόμους φέρεσθαι ἐν τῶι ὅλωι δινουμένας [BRIEGER, *o. c.*, p. 10-12, corrige ἐν τῶι κενῶι. ZELLER, I[5], 874[3], GOEDECKEMEYER, *o. c.*, p. 119, DIELS, *Vors.*, p. 368. 15, maintiennent le texte ἐν τῶι ὅλωι].

394. *de An.*, I, 2, 404[a], 3, οἷον ἐν τῶι ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα ἃ φαίνεται ἐν ταῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτῖσιν... ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκ. Le texte ci-dessus est celui que propose ROHDE [34[en] *Vers. der deutschen Phil. Verhandl*, p. 67[8], et *Psyche*, II[2], p. 190[1]; *id.*, MADVIG, *Adv. Critica*, p. 470]. Le texte est douteux. Mais, s'il est authentique, il se rapporte à l'âme seule et non à tous les atomes [cf. PAPPENCORDT., *de At. doctrina*, 1832, p. 47, et RODIER, *Traité de l'Ame*, 1901, sur le texte].

mouvement vertical de chute ni à proprement parler un tourbillon : qu'est-elle donc? L'idée la plus simple qu'on s'en puisse faire paraît être celle d'un mouvement sans direction définie, d'un mouvement indéterminé qui peut s'effectuer dans tous les sens, prendre toutes les directions et que les atomistes, si comme il est probable Platon fait allusion à eux dans le *Timée*, comparaient au mouvement des particules agitées dans un crible. La δίνη n'est pas autre chose qu'un chaos mécanique. C'est l'expression en langage géométrique de la doctrine du chaos. Mais il ne s'agit plus d'un chaos de qualités ou de formes. Le mouvement local, mais un mouvement indéfini et absurde, tel est tout le contenu du chaos. Proposition qui, au temps de Leucippe, est assurément un paradoxe. Car, jusqu'à présent tout mouvement a été rigoureusement défini. Le mouvement de la sphère céleste, type et mesure de tous les autres mouvements, est parfaitement régulier. Nous verrons ce qui subsiste chez Platon, et peut-être chez quelques-uns de ses devanciers, de cette conception nouvelle du chaos.

D'où provient le mouvement de la δίνη? Nous savons qu'il produit des chocs entre les corpuscules. Projetés avec violence les uns contre les autres, ils se frappent et se repoussent sans cesse. On a pu se demander quel est de ces deux faits δίνη et πληγή le fait primitif. Nous avons vu que le texte des *Placita* où tout mouvement est ramené au choc est altéré. En réalité, il est très difficile de définir quels sont chez les atomistes les rapports qui unissent au choc le mouvement désordonné des atomes. A première vue, l'image même du choc implique celle du mouvement. Mais les deux faits du mouvement et du choc sont unis étroitement, puisque chaque mouvement provoque des chocs à l'infini. La πληγή est ainsi à la fois cause et résultat de mouvement. Si loin que remonte l'analyse elle rencontre toujours le choc et le mouvement comme deux faits irréductibles. C'est bien ainsi, semble-t-il, que les adversaires de l'atomisme se sont représenté la doctrine. Dans l'exposé bouffon où Aristophane ridiculise, sous le nom de Socrate, toute la science nouvelle,

Dinos est un dieu nouveau qui a détrôné Zeus. Une puissance obscure inintelligible agite le chaos primitif et en fait sortir lentement le cosmos.

IV. — Applications.

§ 118. — Nous connaissons assez mal le détail de la cosmogonie atomistique. Les recherches les plus récentes, comme celles de Dyroff[395], demeurent très conjecturales. En tous cas l'idée du cosmos jouait, dans l'atomisme, un grand rôle. Erwin Rohde a même soutenu, avec quelque apparence de vérité, que, les premiers, Leucippe et Démocrite transfèrent à l'ordre du monde physique, le mot cosmos réservé jusqu'alors à définir l'ordre de la cité[396]. Nous pouvons reconstituer les grandes lignes de l'ancienne cosmogonie atomistique à l'aide des fragments d'Empédocle, où se marque, comme Diels l'a prouvé, l'influence de Leucippe[397]. Les atomes, et c'est pour cette raison que la prévoyance du savant les a munis d'angles et de crochets par où ils peuvent s'agripper, forment des groupes ἀθροίσματα[398]. Empédocle explique comment les groupes se sont constitués. Il y a eu une sorte de progrès. Ce progrès a déterminé la formation de groupes de plus en plus étendus et de plus en plus stables. C'est ainsi que les parties des organismes vivants se constituent séparément avant de se rassembler[399]. Le mouvement, après une longue série de tâtonnements et d'essais instables, a formé à la fin des êtres permanents et, en dernier lieu, le cosmos tout entier. Mais cette permanence est toute relative. La séparation des éléments unis de la sorte reste toujours possible. Leucippe et Démocrite admettaient l'un et l'autre l'existence d'un nombre infini d'univers soumis,

395. *Demokritstudien*, 1899 et 1902.
396. Rohde, *Kl. Schriften*, 1901. *Ueber Leukipp und Diogenes*, p. 226[1].
397. Cf. plus haut note *319*.
398. *Plut. Strom.*, X [*Dox.*, 582, 11] emploie, à propos d'Empédocle, le terme ἀθροισμός. Mais ce mot n'appartient pas au vocabulaire des poètes philosophes.
399. *Empéd.*, Fg. 57 D., ap. *Simpl. de Caelo*, 586, 29, *Poet. Phil.*, p. 129.

comme les êtres qui les peuplent, à la nécessité de la mort. Mort temporaire, du reste, à laquelle succèderont, par un processus identique, des organisations nouvelles[400].

Une construction parfaitement cohérente eût laissé tout cet arrangement au mécanisme seul. De fait, la part du mécanisme est grande, puisque la fixation des formes stables implique d'innombrables essais. Mais, il est visible que, même pour Leucippe, le mécanisme ou le hasard n'est point seul cause. Il obéit lui-même à des lois implicites d'ordre et d'harmonie. Il produit un διάκοσμος. Le premier germe de cette harmonie se trouve dans les figures atomiques elles-mêmes, dans l'affinité qui les unit aux qualités et aux corps qu'elles produisent. Mais c'est bien aussi une loi rationnelle qui, dans un fragment singulier de Démocrite[401], dont Platon s'est souvenu[402], tend à unir dans le cosmos les formes semblables comme s'unissent les animaux de même race. Le mouvement agit à la manière d'un crible. Il sépare les contraires, unit les semblables. Il distingue et il rapproche. La formation des composés durables n'est pas l'œuvre du hasard seul. Complétant les intuitions de la raison, l'expérience révèle, autant que la stabilité des formes, la perpétuité des espèces, le retour périodique de transformations identiques, l'ordre et la loi. Une obscure notion de la nature et de la divinité subsiste, chez Démocrite, à côté de la notion du hasard.

Ainsi naissait une physique infiniment souple et complexe, propre à expliquer, selon des schèmes uniformes, la multitude des faits observés. L'Encyclopédie de Démocrite appli-

400. Sur Leucippe, *Diogène*, IX, 31 ; *Aét.*, II, 1, 3 (*Dox.*, 327) ; II, 4, 6 (*Dox.*, 331). — Sur Démocrite, *Diog.*, IX, 44 ; *Simpl. de Caelo*, 294, 33 [*Vors.*, 376, 10] ; *Hipp. Réf.*, I, 13, 3. — Le texte capital est celui d'Aristote : *de Gen. et Cor.*, I, 1, 315 b, 7 : διακρίσει μὲν καὶ συγκρίσει γένεσιν καὶ φθοράν. Cf. I, 8, 325 a, 23. D'où la formule doxographique : γενέσεις καὶ φθορὰς οὐ κυρίως.

401. *Sext. ad. M.*, VII, 117, Fg. 165 [*Vors.*, 435, 15]. καὶ γὰρ ζῶια, φησίν, ὁμογένεσι ζώιοις συναγελάζεται, ὡς περιστεραὶ περιστεραῖς, καὶ γέρανοι γεράνοις, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀλόγων· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων... [Cf. *Aét.*, IV, 19, 3 (*Dox.*, 408).] La conclusion dubitative du texte est peut-être [Diels, *Vors.*, 435, 18] une addition de Sextus.

402. *Timée*, 52 E, 53 A. Mais, il s'agit dans le texte de Platon des différences de poids ; le texte de D. est plus général.

quait à tous les modes du devenir les lois générales que nous avons tenté de dégager. Il ne peut être question de suivre, en ses applications innombrables, une doctrine qui égale en variété et en richesse celle même d'Aristote[403]. Laissant de côté les détails multiples de la biologie ou de la physique démocritéenne, contentons-nous de mettre en relief l'importance de la psychologie des atomistes.

§ **119.** — La doctrine de Leucippe et de Démocrite contribue à préciser l'image que l'on se formait de la psychê. L'âme, comme le corps, est composée d'atomes, d'atomes ronds, plus légers semble-t-il et plus subtils que les autres, et dont les groupements sont aussi plus fugitifs et plus instables[404]. Ils ne sont maintenus et rapprochés que par la pression des atomes du corps, entre lesquels ils s'intercalent[405], un atome d'âme entre deux atomes de corps. Même, ils ne cessent de se dissiper et il faut que la respiration les renouvelle et les remplace sans cesse[406]. Naturellement, la disparition du corps libère les atomes de l'âme et les restitue à la circulation universelle[407]. En soi, la doctrine où se retrouve peut-être l'influence d'Héraclite n'a rien de bien

403. DIELS, *Ueber Demokrits Daemonenglauben. Archiv*, VII, 157. Cf. DYROFF, *Demokritstudien*, p. 114. — DIELS, *Vors.*, p. 373-374, donne une liste des œuvres. Comparer DIELS, *Ueber die aeltesten Philosophenschulen der Gr. Archiv*, I, p. 259. La doctrine physique de l'école atomistique a été complétée encore, après D., par Métrodore de Chio, son disciple immédiat (Cf. ZELLER, I[5], 960[3] et *Vors*, 472, 28). Les principes de sa doctrine sont identiques à ceux de D. [Cf. *Théophr.* Fg. 8, *Simpl. Phys.*, 28, 27 ; *Plut. Strom.* 11 (*Dox.*, 582 ; *Vors.*, 472, 41) ; *Aét.* I, 5, 4 (*Dox.*, 292, *Vors.*, 473, 13)]. Métrodore parait seulement avoir développé les germes de scepticisme que la philosophie atomistique enfermait [Cf. *Aét.* IV, 9, 1 (*Dox* , 396 ; *Vors*, 474, 29) ; *Epiphan. ad Haeres.*, III, 2, 19 (*Dox.*, 590, 35)]. Comp. GOEDECKEMEYER : *die Geschichte des gr. Skepticismus*, 1905, p. 2 et 3.

404. *Aristote, de An.*, I, 2, 403[b], 31 ; 404[a], 16 ; 405[a], 7-13 ; 3, 406[b], 15-22 ; *de Resp.*, 472[a], 6-8. Comp ROHDE, *Psyche*, I[2], p. 190.

405. Le texte de *Lucrèce*, III, 370-373, concorde avec *Sextus, ad M.*, VII, 349. [ROHDE, *Psyche*, II[2], 189.] L'exposition de HART, *Zur Seelen und Erkenntnisstheorie des Demokrit*, 1886, est fantaisiste. [Comp. DIELS, *Archiv*, I, 250.]

406. *Arist., de Resp.*, 4, 471[b], 30. D'après ROHDE, la th. vient de Héraclite. [*Psyche*, II[2], 190[1]]. ZELLER, I[5], 955, tient pour douteuse l'influence d'Héraclite.

407. *Aét.*, IV, 7, 4 (*Dox.*, 393) : Δ. φθαρτὴν [τὴν ψυχήν] τῶι σώματι συνδιαφθειρομένην. [Cf. ROHDE, II[2], 190[3].]

original[408] ; elle n'est pas exempte de lacunes ou de contradictions que Rohde a relevées. Pourtant Démocrite[409] renonce décidément à la conception traditionnelle qui proclame l'unité de la psyché. Ici encore, l'élément véritable n'est point l'unité apparente qui se dissout et meurt. C'est l'atome invisible. L'âme se soumet de nouveau au devenir. Ne faut-il point, pour connaître, qu'elle subisse, par l'intermédiaire du corps, une foule d'altérations ? Nous verrons plus loin, chez Platon, les conséquences inattendues de cette théorie.

V. — Résumé.

§ **120.** — Récapitulons les éléments de cette doctrine dont l'exposé, malheureusement, a dû s'encombrer de discussions diverses. — Un non-être infini, une multitude infinie de formes, tels sont les principes. Le non-être devient le vide. Les êtres sont des figures géométriques, puis des masses inertes et résistantes. Un mouvement inexplicable les agite, les jette les uns contre les autres, fait sortir de leur groupement la multitude des êtres composés et des qualités qu'ils manifestent. Ainsi s'expliquent, à la fois, la nature du chaos et celle du cosmos. C'est le même système de formes et de vide, qui, tour à tour, suivant l'arrangement de ses parties, est chaos ou cosmos.

Cette conception est nouvelle et singulière. D'abord c'est bien, semble-t-il, une théorie de la matière[410]. Résistance et étendue, figure et mouvement, l'atome possède déjà les déterminations essentielles auxquelles la physique moderne n'ajoutera rien. En dépit de ses origines logiques, il participe déjà largement des propriétés du corps. Et de Leucippe daterait ainsi la méthode qui, identifiant au corps la substance permanente des choses, explique l'univers et

408. *Psyche*, II², 190.
409. *Aét.*, V, 25. 3 (*Dox.*, 437) ; V, 4, 1 (*Dox.*, 417).
410. Baeumker, *Problem der Materie*, 1890, p. 90 et sq.

l'homme par la masse et le mouvement. — Cela est vrai grossièrement. Dans le détail, dans les nuances, il y a autre chose. L'atome est corporel. Mais c'est aussi une forme, une figure géométrique. Seule la connaissance rationnelle peut l'atteindre. Le nom qui le désigne est précisément celui que choisira Platon pour les réalités qui échappent au devenir. A vrai dire, c'est une image empruntée au sens du toucher qui permet de le définir. Mais il n'est pas, en lui-même, tangible. Il est à la fois réalité corporelle et unité logique, être intelligible et riche pourtant des résidus de la sensation. Aussi bien, ici-même, et malgré les apparences, le problème de la matière n'est pas au premier plan. Il ne s'agit pas tant de déterminer quelle est la substance des choses, de quoi elles sont faites, que de passer d'un certain état du monde qui est le chaos, à un autre état qui est le cosmos, et d'accomplir le passage, par les seules ressources de la logique, sans faire appel aux dieux ordonnateurs et générateurs, sans unir trop arbitrairement les images successives des choses, en retrouvant, dans chaque image nouvelle, un peu des images évanouies.

Mais il n'en est pas moins vrai que la doctrine contient mieux qu'en germe cette conception du corps-matière, promise à de si longues destinées. Pour la première fois, sans doute, en Grèce, les données du toucher se substituent aux données de la vue et des autres sens. Le corps devient ce qui est tangible, ce qui résiste, plus que ce qui se voit. Notion capitale dans l'histoire de la physique, mais qui attendra, jusqu'au Stoïcisme, un succès définitif. Les deux idées du corps et de la matière, un moment unies, vont, dès les successeurs immédiats de Leucippe, se dissocier de nouveau pour longtemps.

En même temps, Leucippe transforme et rétrécit l'ancienne notion du devenir. Déjà, pour les anciens, le mouvement local régularise et ordonne le devenir. Avec Leucippe tout changement se réduit au mouvement local[11]. C'est le même mouvement qui rend compte à la fois du désordre primitif et de la naissance du cosmos. Plus de

métamorphoses, plus de transformations mystérieuses et radicales, mais seulement des déplacements d'amplitude et de durée variées. Plus de naissances ou de morts absolues, mais seulement des unions ou des séparations d'éléments. L'indignation d'Aristote, l'abondance des indications doxographiques nous prouvent à quel point la proposition parut insolite et scandaleuse. C'était, à vrai dire, la négation brutale du principe même de la cosmogonie traditionnelle. Si contraire que toute la science grecque, après Démocrite, se montre à cette conception, elle est obligée d'y revenir, pourtant, chaque fois qu'elle entreprend d'expliquer l'ordre des apparences et la distribution des formes.

La notion du cosmos s'achève ainsi ; elle prend un contenu précis. L'ordre imaginé par les poètes s'identifie à l'ordre construit par les géomètres. La disposition des parties d'un tout devient le symbole visible de l'unité et de la liaison. De même, le changement se définit, moins par la nature des formes qu'il engendre que par la direction et la courbure des lignes selon lesquelles il s'oriente. Par l'atomisme l'explication mathématique s'impose à la science, et nous allons voir comment, côte à côte avec une physique de la qualité, elle subsiste d'Empédocle à Platon.

Pareillement et beaucoup plus encore que chez les Pythagoriciens, la vision des choses se décolore et s'appauvrit. Si les qualités sensibles sont, comme nous avons essayé de le montrer, réelles, pour les atomistes, leur réalité est d'un ordre inférieur et subalterne. Il n'y a, dans l'univers, de vraiment consistant, que des formes géométriques, des mouvements, des masses inertes et dures. Une abstraction poussée à ses dernières limites épure la notion du réel, pour n'en retenir que les éléments accessibles aux déterminations de la logique et du nombre. Théorie

411. C'est le sens de la critique d'Aristote. *Phys.*, VIII, 9, 265[b], 13 : ἡ γὰρ διὰ τὸ κενὸν κίνησις φορά ἐστιν ὡς ἐν τόπωι· τῶν δ'ἄλλων οὐδεμίαν ὑπάρχειν τοῖς πρώτοις, ἀλλὰ τοῖς ἐκ τούτων οἴονται. Cf. *Simpl.*, sur ce texte, 1318, 33 ; *Ar.*, *de Gen. et Cor.*, I, 2, 316[a], 13, 19 ; I, 7, 323[b], 10 ; I, 8, 325[a], 36 ; *de Sensu*, 4, 442[b], 11 ; 3, 440[a], 15 ; *Simpl.*, 28, 15 ; *Aét.*, IV, 9, 8 (*Dox.*, 397) ; I, 15, 8 (*Dox.*, 314) ; *Gal. de Elem. secund. H.*, I, 418 K.

profonde, dont l'influence continuera de s'exercer bien après la fin de la science grecque, mais dont nous retrouverons en Grèce, chez Platon, la première application.

Enfin, désormais vont s'opposer deux conceptions du devenir, confondues, sans doute, chez Leucippe et Démocrite, distinguées bientôt par leurs successeurs. L'une y aperçoit seulement l'œuvre des nécessités invincibles, le produit du destin. L'autre y trouve la marque des volontés ordonnatrices. Toutes deux, nous l'avons vu, sont très anciennes. La légende les avait sans cesse mêlées et confondues. Les atomistes optent pour la première, sans réussir à éliminer entièrement la seconde. Leucippe, en se prononçant pour un mécanisme rigoureux, attire l'attention sur le conflit de la nécessité brute et de la nécessité rationnelle. Il oblige ainsi, de manière indirecte, à les distinguer plus nettement qu'on ne l'avait fait encore. Il remplace l'obscure image de la nécessité par l'idée de la détermination mécanique, de la solidarité des mouvements qu'unissent, dans le cosmos, des affinités intelligibles. La nécessité même devient, de la sorte, un principe d'explication et les jeux mêmes du hasard obéissent à des lois.

De toute manière, et si fermée que soit l'école, la doctrine atomistique renouvelle le problème du devenir. Elle est vraiment la première tentative complète d'explication rationnelle. La légende, qui en détermine le cadre, ne laisse dans les procédés par lesquels on le remplit, que des traces insensibles. La doctrine est, dirait-on, si l'expression n'était quelque peu ridicule, en avance sur le temps dans lequel elle apparaît. Et, immédiatement après Leucippe, pendant que les atomistes travaillent obscurément dans le silence de l'école, la légende reprend avec Empédocle une vie nouvelle.

CHAPITRE VI

EMPÉDOCLE ET ANAXAGORE

I

§ 121. — A première vue, entre l'œuvre d'Empédocle[412] et celle de Leucippe, il n'y a guère de rapport. Empédocle revient à la légende. Il veut chanter, à la manière d'Hésiode, la naissance de l'univers, comme il compose, à la manière des orphiques, ses contemporains, des poèmes cathartiques. Vocabulaire, versification, forme même du mythe, tout chez lui est archaïque, semble-t-il, à dessein[413]. — Pourtant, le mythe n'est point conforme, dans son œuvre, aux modèles anciens. Il est renouvelé et rajeuni par la science. Dans le détail, on a montré combien sont nombreux les emprunts

412. Les indications sur l'ἀχμή d'E. sont contradictoires. D'après *Diogène* (VIII, 74) qui corrige *Apollodore*, elle se place en 444/1. *Eusèbe* (P. E., X, 14-15) donne 504/1. Mais le même *Eusèbe* (*Chronika*, 86, 1 ol.) donne 456 (Id, *Aulu Gelle*, N. A., XII, 21, 14) ou 436. — On peut conclure de ces indications que la date doit être comprise entre 456 et 436. E. est alors plus jeune qu'Anaxagore. Mais ses œuvres avaient paru avant celles d'Anaxagore. *Arist.*, *Mét.*, I, 3, 984[a], 11 : τῆι μὲν ἡλικίαι πρότερος ὢν τούτου ['Εμπ.] τοῖς δ'ἔργοις ὕστερος. [Sur le sens de ὕστερος qui peut être entendu de deux manières, Bonitz, *ad h. l.*, p. 67.] Diels qui donnait d'abord, avec Steinhart, les dates 484 et 424 (*Rh. Mus*, XXXI, p. 39) revient (*Gorgias und Emped.*, *Sitzungsb. der Berl. Ak. der W.*, XIX, 1884, p. 344[2]) à l'opinion de Zeller. Comp. Zeller, I[5], 750[1].

413. Fg. 23, v. 11. *P. Phil.* et *Vors.*, p. 191 : θεοῦ πάρα μῦθον ἀκούσας. Bidez, *La biographie d'Empédocle*, Gand, 1894, traduit « *lui, un dieu* » ; Rohde, *Psyche*, II[2], 182[2], « *wie wenn du von einem Gotte diese Worte vernähmest* ». Diels, *P. Phil.*, 1902, p. 117 : « *a Musa.* » — *Vors.* : « *du hast ja die Stimme der Gottheit vernommen (durch mein Lied).* » [Comp. *Berliner Sitzungsb.*, 1897, p. 410, 411[3].] — Fg. 17, 14, 15 (*P. Ph.*, 113 ; *Vors.*, 188) ; Fg. 24, 2 (*P. Ph.*, 118 ; *Vors.*, 192). Le mot Μῦθος a un sens très large. Il désigne la pensée d'Empédocle d'une manière générale. Mais, par là même, il indique le rapport étroit qui l'unit à la légende. [Cf. Diels, *Sibyllinische Blätter*, 1890, p. 72.]

faits par Empédocle à Leucippe [414]. C'est la théorie des pores que reprendra Gorgias [415]. C'est l'histoire de l'univers, la description des états successifs par lesquels il s'élève à son actuelle perfection [416]. Mais, plus encore que tous ces détails, Empédocle retient le principe même de la doctrine de Leucippe. Le cosmos est sorti du chaos, parce que leurs natures sont identiques, parce qu'il a suffi, pour extraire du chaos, l'univers, d'une disposition nouvelle des mêmes éléments. Au reste, à l'influence de Leucippe s'en ajoutent beaucoup d'autres. Ici, on retrouve la théorie des sphères concentriques d'air et de vapeur que Parménide avait indiquée dans la δόξα [417]. Là, c'est une théorie de la vision et de la réflexion spéculaire qui vient d'Alcméon [418] ou une description du monde souterrain qui paraît plus ancienne encore. Enfin, la théorie célèbre des quatre éléments n'est pas nouvelle non plus ; le pythagorisme la connaissait déjà [419]. Mais alors, la doctrine d'Empédocle, en physique, est-elle autre chose qu'un éclectisme malhabile, incapable de se

414. Diels, *35e Phil. Versaml. in Stettin*, 1880, p. 104, 28; *Elementum*, 1899, p. 15 ; Zeller, I⁵, 958, accepte la thèse de Diels. — Zeller, I⁵, 824 et sq., insiste sur les rapports qui unissent la doctrine d'Empédocle à celle des pythagoriciens et à la philosophie de Parménide. La première hypothèse, indiquée par *Timée ap. Diogène*, VIII, 54 et *Théophr.*, *Fg. 3*, *Simpl.*, 25, 19 ; *Dox.* 477, 17, reste douteuse. [Cf. Rohde, Γέγονε *in Chronika des Apollodoros*, *Kl. Schriften*, 1901, p. 232.] — La seconde est justifiée non seulement par le témoignage des doxographes (*Diogène*, VIII, 55 ; *Poet. Phil.*, 76, 6 ; *Vors.*, 156), mais par les nombreuses ressemblances que l'on peut découvrir entre la poésie de Parménide et celle d'Empédocle. Cf. Diels, *Parmenides*, 1897, p. 62, 87, 89, 94, 102, 107, 110, 21, 26, 92. — Notamment, la théorie des sphères alternativement lumineuses et obscures, qui paraît appartenir à Parménide, est reprise par Empédocle [*Ps. Plut. Strom.*, 10 (*Dox.*, 582, 8) ; *Aét.*, II, 25, 15 (*Dox.*, 357 *b*, 2) ; II, 11, 2 (*Dox.*, 339 *ab*, 16, 24).] Cf. l'indication des textes, ap. Diels, *Berl Sitzungsb.*, 1884, p. 352².

415. La th. des pores est indiquée dans le *Ménon*, 76c. Comp. *Theoph. de Sensu*, 15 et 7 (*Dox.*, 500, 19) ; *Aétius*, I, 15, 3 (*Dox.*, 313 *ab*, 88). — Cf. Diels, *Gorgias und Empedokles*, *Berl. Sitzungsb.*, 1884, p. 345 et sq.

416. *Emped.*, Fg. 57. *Vors.*, p. 199

417. Cf. note 414.

418. Dans le traité περὶ σαρκῶν (*Hippocr.*, I, 439, 5, *Kühn*), œuvre d'un disciple d'Alcméon. Cf. *Théophr.*, 26 (*Dox.*, 506, 28) ; *Aét*, IV, 13, 12 (*Dox.*, 404 *b*, 22). Comp. Diels, *Gorgias und Empedokles*, *Berl. Sitzungsb.*, 1884, p. 353, 354 ; Wachtler, *de Alcmaeone Crotoniata*, 1896, p. 100 ; Bidez, *Archiv*, IX, 2.

419. Gomperz, *Gr. Denker*, I, 448 ; Baeumker, *Problem der Materie*, p. 69 ; Diels, *Berl. Sitzungsb.*, 1884, p. 354² et *Elementum*, 1899, p. 15³.

défendre, de se soutenir, de s'imposer à une école, de durer plus que son auteur[420] ? De fait, si l'on excepte quelques allusions de l'ancienne comédie, quelques traces chez Gorgias (comme nous le pouvons voir par le *Ménon* de Platon) le bilan historique de la pensée d'Empédocle paraît avoir été à peu près nul.

Cependant Platon le cite[421]. Aristote le discute. Et, considérée de plus près, la doctrine n'est point pour nous sans intérêt. Cet intérêt lui vient moins de son contenu que de sa structure, moins des éléments qu'elle unit, que de la manière dont elle les rassemble. Avec Leucippe, le mythe est mort. L'explication mathématique et logique le chasse de la physique. Leucippe, un moment, réalise l'union de la logique et de l'expérience. Il crée la science logique du devenir. Avec Empédocle, nous assistons au travail inverse. Restaurer le mythe, rendre aux vieilles images leur éclat primitif, chercher, dans le répertoire des légendes, ce qui s'en peut adapter aux constructions nouvelles de la science, telle est l'œuvre, un peu artificielle déjà, mais sincère pourtant et spontanée, qu'Empédocle s'efforce d'accomplir. L'esprit qui l'anime, anime au même moment les poètes orphiques. Il annonce Diogène, Archélaüs et Hippon. L'idée abstraite s'incorpore et se fixe à nouveau en images secondaires. Le poète féconde ainsi la science naissante par la légende ancienne. Et la science, à son tour, verse à la légende le sang des images nouvelles. L'œuvre est naïve et subtile à la fois. C'est déjà comme un symbolisme, où les symboles ne seraient pas seulement des mots.

§ **122.** — Il existe, d'après Empédocle, deux états différents de l'univers : le σφαρῖος et le κόσμος[422]. Ni l'un ni

420. DIELS, *Berl. Sitzungsb.*, 1884, p. 343 : « *da musste ein Schüler des Empedokles wehr, und waffenlos den Gegnern gegenüberstehen.* »

421. *Ménon*, 76 D ; *Sophiste*, 242 D ; comp. *Phil.*, 29 A ; *Timée*, 31 B, 48 B, 49 B ; *Théet.*, 152 E. Sur ces textes : ZELLER, *Platos Mittheilungen ueber früh. und gleichzeit. Philosophen*, *Archiv*, V, 169 ; et NATORP, *Platos Ideenlehre*, 1903, p. 91, 343, 348, 352.

422. Le mot κόσμος avait été employé pour la première fois au sens physique par *Leucippe* [*Eudor. ap. Achil. Isag.*, I, 13], peut-être même par *Par-*

l'autre n'est éternel. Le σφαῖρος se désagrège pour donner le κόσμος. Et, la séparation qui donne naissance à l'univers est suivie d'une union qui le détruit de nouveau. L'univers, selon la volonté d'Héraclite et de Leucippe, naît et meurt tour à tour.

L'état primitif du σφαῖρος ressemble assez au chaos. Mais c'est un chaos entendu à la manière des atomistes, c'est-à-dire un mélange, une confusion de particules très petites. La présence, chez Empédocle, d'une théorie particulaire a été contestée. En effet, il n'admet point l'existence du vide, quoi qu'ait pu soutenir Gomperz [423]. Or, sans le vide, la doctrine de Leucippe s'écroule. De plus, plusieurs des textes où la théorie particulaire est indiquée se rapportent sans doute, comme le veut Dyroff, au stoïcisme [424]. Cependant, un texte formel du Pseudo-Plutarque range Empédocle parmi ceux qui admettent ψήγματα ἐλάχιστα, des corpuscules infiniment petits. Et l'on peut faire observer qu'Anaxagore lui-même, ennemi également de l'hypothèse du vide, n'est pas bien éloigné d'une doctrine des particules. C'est la confusion des particules, leur mélange qui produit le σφαῖρος. Leur séparation formera, dans certaines conditions, le cosmos. De là résulte qu'il n'y a pas plus pour Empédocle que pour Leucippe, des morts et des naissances absolues, mais seulement des unions et des séparations [425]. Bref, Empédocle semble admettre

ménide [*Diogène*, VIII, 48] ; *Empéd.*, Fg. 26, v. 5 (*P. Phil.*, 118; *ors.*, 192). V — Comp. Rohde, *Ueber Leucipp und Diogenes : Kl. Schriften*, 1901, p. 226.

423. Fg. 13 [*Poet. Phil.*, 110, 111 ; *Vors.*, 186] : οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν. Gomperz, *Gr. Denker*, I, 448, faisant dépendre τοῦ παντός de κενεόν, affirme que le texte ne contient pas une négation du vide. Mais la construction de G. est difficilement acceptable (Diels, *Vors.*). — Cf. Zeller, I⁵, 756².

424. *Aét.*, I, 13, 1 (*Dox.*, 312) : 'E. ἔφη πρὸ τῶν τεττάρων στοιχείων θραύσματα ἐλάχιστα οἱονεὶ στοιχεῖα πρὸ τῶν στοιχείων ὁμοιομερῆ. *Id.*, I, 17, 3 (*Dox.*, 315); *Gal. in Hipp. de N. H.* (XV, 49 K), et *de H. et Pl. pl.*, 26 (*Dox.*, 615, 18). D'après Dyroff (*die Ethik der alten Stoa*, 1897, p. 346²), ces textes se rapportent au stoïcisme. Diels, *Elementum*, p. 15 rejette, avec raison, cette interprétation. Il s'agit d'E. Comme les atomes de Leucippe, ces particules forment des agrégats ἀθροίσματα [*Aét.*, I, 24, 2 (*Dox.*, 320) ; *Diogène*, VIII, 77 ; *Arist. Mét.*, I, 4, 985ᵃ, 21].

425. Fg. 8 (*Aét.*, I, 30); *P. Phil.*, 108 ; *Vors.*, 185 : φύσις οὐδενός ἐστιν

la théorie atomistique avec toutes ses conséquences[426].

Ce double mouvement d'union et de séparation s'explique d'abord d'une manière rationnelle. Les particules semblables tendent à s'unir[427]. Les particules différentes s'opposent. Les semblables attirent leurs semblables et repoussent leurs contraires. Empédocle généralise ainsi le principe énoncé par Leucippe. L'opposition des contraires, l'affinité des semblables expliquent les groupements des particules, comme les expliquait, pour l'atomisme, l'identité des formes et des densités. Mais tandis que l'atomisme se borne à considérer des ressemblances de poids ou de structure, il s'agit ici de toutes les qualités dont l'opposition va déterminer la nature des corps élémentaires. L'opposition des contraires rapproche les particules semblables, sépare les particules de nature différente : elle a pour effet, si elle agit seule, de distribuer les corps en masses homogènes et compactes, comme on le voit dans certaines parties du cosmos.

§ **123.** — Empédocle limite le nombre des oppositions qu'il considère. En effet, c'est dans les corps élémentaires que nous les apercevons. Le nom d'Empédocle survit comme celui du créateur de la doctrine des quatre éléments. Réputation usurpée, comme nous l'avons vu. Les pythagoriciens l'avaient devancé et sans doute aussi Ion de Chio, l'auteur des *Triagmoi*. Même nous avons trouvé, en des temps autrement reculés, les premières formes de cette classification qui constate et enregistre le rôle privilégié que la terre, l'air, l'eau et le feu jouent parmi les apparences. Empédocle a le mérite seulement de fixer le vocabulaire.

ἁπάντων | θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, | ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων. *Id.*, I, 24, 2 (*Dox.*, 320). 'Ε. 'Αναξαγόρας Δημόκριτος... γενέσεις δὲ καὶ φθορὰς οὐ κυρίως, et *saepe*. — Comp. *Arist. Mét.*, I, 3, 984a, 8; *de Gen. et Cor.*, II, 7, 334a, 26.

426. E. a employé (Fg. 35, 4; 115, 1) le mot δίνη qui est propre aux atomistes. Comp. Fg. 57 et *Arist. de Caelo*, III, 2, 300b, 25; *Plat. Lois*, X, 889 B.

427. Fg. 109 (*P. Phil.*, 147; *Vors.*, 213); Fg 165 de *Dém.* (*Sext*, VII, 116, *Vors.*, 435). *Emp.*, Fg. 37 (*Vors.*, 196). Comp. *Arist. de Gen. et Cor.*, II, 6, 333b, 1.

Par là, une première différence éclate entre la doctrine d'Empédocle et l'atomisme. Les particules ne sont point toutes de même nature. Les corpuscules constitutifs d'un élément conservent les mêmes propriétés que l'élément lui-même. Il y en a de quatre sortes. Elles demeurent distinctes essentiellement et, autant que nous en pouvons juger, elles ne se transforment point les unes dans les autres. Elles restent des corps concrets et sensibles, en lesquelles subsistent quelques-unes des qualités des composés qu'elles vont former. L'explication des atomistes perd ainsi grandement de sa généralité et de sa rigueur. — Une autre différence est notable. Nous ne trouvons point chez Empédocle, du moins au début, l'équivalent du mouvement des atomistes. Le mouvement n'apparaît, en fait, que sous l'action de causes extérieures. Ou, du moins, pour que le mouvement se comprenne, il faut remplacer par des puissances actives et concrètes, les rapports intelligibles d'opposition et d'affinité.

§ **124.** — En effet, Empédocle exposait sa théorie en un langage poétique et mystérieux qui distingue profondément son œuvre de celle des atomistes. L'affinité des semblables devient chez lui l'amitié. L'opposition des contraires y devient la haine [428]. Et, sous ces noms poétiques, les déterminations primitivement rationnelles qu'ils fixent, vont se compliquer et s'obscurcir. A première vue, l'amitié et la haine sont des symboles transparents de l'affinité et de l'opposition. Elles exercent, comme elles, des actions entièrement concordantes [429]. L'amitié rapproche les semblables et la haine sépare les contraires. Un groupement final de tous les êtres en masses homogènes et compactes, tel serait le résultat

428. Φιλίη, Fg. 18; Φιλότης, Fg. 17, 7; 19, 1; 20, 2; 21, 8; 26, 5; 35, 4, 13. Comp. *Arist. Mét*, I, 4, 984[b], 32, 985[a], 21. — Νεῖκος, Fg. 17, 8, 9; 22, 8; 26, 6; 30, 1; 35, 3, 9; 36, 1; 109, 3; 115, 14.

429. *Arist. Mét.*, I, 4, 984[b], 32; 985[a], 21; *Phys.*, VIII, 252[a], 7; *de Caelo*, III, 2, 301[a], 17: ... σύγκρισιν δὲ ποιῶν ['E.] διὰ τὴν φιλότητα. D'une manière générale le rôle de la Φιλίη est de rapprocher (συγκρίνειν). Le rôle du Νεῖκος, de séparer (διακρίνειν). Cf. textes très nombreux de *Simplicius*, et *Aét.*, I, 3, 10 (*Dox.*, 287); *Diogène*, VIII, 76; *Poet. Phil.*, 81-85.

final de leurs opérations contraires et pourtant convergentes. Or, ni dans le σφαῖρος ni dans le κόσμος, nous ne rencontrons cette disposition des éléments en masses compactes. Tout est mélangé dans le σφαῖρος. Et dans le cosmos la séparation des éléments n'est point complète, puisqu'on les trouve unis chez la plupart des êtres. Il y a donc des cas où la haine rapproche tandis que l'amitié sépare [430]. Diels a supposé que l'amitié et la haine agissent tour à tour. L'amitié seule produit à la fois le σφαῖρος et le cosmos [431]. La haine seule distribue les éléments en masses distinctes [432]. Les textes ne suffisent point à l'établir. Le rôle respectif des deux principes ordonnateurs reste difficile à définir. Aussi bien, et c'est de là sans doute que viennent les difficultés, la conception tout entière est ambiguë. En un sens, comme le constate Platon, l'amitié et la haine sont des causes mécaniques, servantes du destin [433]. Ce sont des symboles. On ne trouve, au-dessus d'elles, que la loi fatale d'opposition et d'union des contraires et des semblables. Mais, en un autre sens, quelque chose subsiste, dans l'amitié et dans la haine, des puissances cosmogoniques du mythe ancien. L'amitié et la haine ressemblent à l'Éros fécond d'Hésiode, à la discorde invoquée par les aèdes.

Pareillement, la doctrine des éléments redevient aussi en partie légendaire. Un symbolisme ingénu, qu'il est difficile d'expliquer entièrement, colore la nomenclature [434]. Dans

430. *Arist.*, *de Gen. et Cor.*, II, 6, 333b, 20 : καίτοι τά γε στοιχεῖα διακρίνει οὐ τὸ Νεῖκος, ἀλλ' ἡ Φιλία, τὰ φύσει πρότερα τοῦ θεοῦ· θεοὶ δὲ καὶ ταῦτα (Cf. note 432).

431. Diels, *Elementum*, 1899, p. 15[3].

432. Fg. 27, 3 ; Fg. 28 [peut-être une altération du fragment 27. Cf. Diels, *Vors.*, p. 19, qui modifie la disposition donnée dans les *P. Phil.*, p. 119, 120]. — L'explication est fournie par *Arist. Mét.*, I, 4, 985a, 21 :... πολλαχοῦ γοῦν αὐτῷ [E.] ἡ μὲν Φιλία διακρίνει τὸ δὲ Νεῖκος συγκρίνει. ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διίστηται τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ Νείκους, τό τε πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον· ὅταν δὲ πάλιν ὑπὸ τῆς Φιλίας συνίωσιν εἰς τὸ ἕν, ἀναγκαῖον ἐξ ἑκάστου τὰ μόρια διακρίνεσθαι πάλιν. Cf. *de Caelo*, IV, 2, 301a, 14 ; *Simpl. Phys.*, 25, 21.

433. καθάρμ. Fg. 115, 1. *Poet. Phil.*, 152, *Vors.*, 217 ; *Aét.*, I, 26, 1 (*Dox.*, 321) : 'E. οὐσίαν ἀνάγκης αἰτίαν χρηστικὴν τῶν ἀρχῶν καὶ τῶν στοιχείων. cf. *Plut. de An. Proc.*, 27, 2, p. 1026 B : ἀνάγκην... 'E. δὲ Φιλίαν ὁμοῦ καὶ Νεῖκος <καλεῖ>.

434. Fg. 6 [*Aét.*, I, 3, 20 ; *Sext.*, X, 316 ; *Alleg. Hom.* (*Dox*, p. 88) ; *Poet.*

plusieurs textes la théorie se réduit à sa partie rationnelle[435]. Mais ailleurs les éléments deviennent des dieux. S'il faut nous fier aux explications les plus généralement admises dans l'antiquité, Hêra sera la terre aux riches moissons, Nêstis, l'eau parce que ses larmes produisent une liqueur destinée aux mortels. Aidoneus sera le feu ou l'air selon les interprétations, peut-être le feu souterrain. Enfin Zeus est l'air ou le ciel. Il est facile de retrouver à tous ces noms des équivalents dans la mythologie comparée. Mais ces analogies expliquent peu de chose. Qu'il nous suffise de constater à la fois l'effort d'Empédocle pour restaurer le mythe, et le succès de sa tentative, dont nous retrouvons le souvenir dans l'orphisme chez Aristote et Théophraste, chez les commentateurs stoïciens ou alexandrins d'Homère et d'Hésiode.

§ **125**. — On pourrait avoir la tentation de chercher dans l'œuvre d'Empédocle, thaumaturge et magicien[436] auteur de poèmes cathartiques célèbres, la doctrine qui, distinguant l'âme du corps où elle est emprisonnée, oppose aux réalités matérielles, l'esprit et la pensée. On trouve,

Phil., 108; *Vors.*, 184]: τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄχουε | Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀιδωνεύς | Νῆστίς θ' ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον. Les interprètes anciens ont expliqué diversement ces quatre noms. Zeus est τὴν ζέσιν καὶ τὸν αἰθέρα [*Aét.*, I, 3, 20; *Plut.* < ? > *ap. Stob. Ecl.*, I 10, 11ᵇ, 121 w; et *Vit. Hom.*, 99]; τὸ πῦρ [*Hip. Réf.*, VII, 29; *Diogène*, VIII, 76]. — Héra est l'air (*Aét.*, I, 3, 20) ou plutôt la terre [*Plut.* < ? > (*All. Hom. ap. Stob. Ecl.*, I, 10, 11ᵇ, 121 w. et *Vit. Hom.*, 99; *Hipp. Réf.*, VII, 29; *Diogène*, VIII, 76)]. — Nestis est τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὕδωρ [*Tous les doxographes*]. Aidoneus est tantôt l'air, tantôt le feu, ou le feu souterrain [*Plat. Soph.*, 242 D; *Arist. Mét.*, I, 4, 985ᵃ, 21; III, 4, 1000ᵇ, 8; *de Gen. et Cor.*, II, 3, 330ᵇ, 19; *Théophr. ap. Simpl.*, 25, 21 (*Dox.*, 582); *Hipp. Réf.*, I, 3 (*Dox.*, 558); *Aét*, I, 7, 28 (*Dox.*, 303); *Gal. in Hipp. N. H.* (XV, 32 K)]. — Comp. DIELS, *Poet. Phil.*, 89; *Vors.*, 166, 168. Aidoneus est le nom homérique d'Héphaistos (*Iliade*, IX, 457; XV, 187). Ou bien c'est le Zeus καταχθόνιος de l'Iliade (Cf. *Plut. de prim. frigore*, 19, 4, 952). — Comp. KNATZ, *Empedoclea*, 1891, p. 7, et SCHERER, *Hades* (ap. ROSCHER, *Lexic.*, I², 1780ᵇ). Sur ces 4 mots, cf. DIELS, *Elementum*, p. 15.

435. Fg. 17. *Poet. Phil.*, 113, v. 14 et sq. Ces vers se rapportent aux éléments et non, comme le veut *Simplicius*, à la Haine et à l'Amitié, v. 18: πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος; v. 25 et sq.; Fg. 21, 9; Fg. 22; 23, 10, 26.

436. Cf. WELCKER, *Kl. Schriften* III, p. 60, 61. C'est l'image traditionnelle d'E., comme le montre *Lucrèce*, I, 717. — Comp. BIDEZ, *Biographie d'Empédocle*. Gand, 1894 et ROHDE, *Psyche*, II², 173³.

comme l'a bien montré Rohde, une double conception de l'âme chez Empédocle[437]. D'abord une conception scientifique, pour laquelle l'âme apparaît, dirions-nous, comme l'ensemble des fonctions corporelles. Mais aussi une conception mystique qui semble se rattacher aux plus anciennes spéculations de l'orphisme. De ce deuxième point de vue, l'âme est un démon, qui subit, à travers des corps différents, le châtiment d'une faute mystérieuse[438]. Assujettie au corps, elle participe de son impureté[439] dont le sage seul sait s'affranchir par les purifications et les rites.

Les fragments obscurs d'Empédocle permettent de supposer qu'à la légende des migrations et des transformations des âmes, la doctrine apportait des précisions et des additions nouvelles. Errante à travers les éléments, rejetée par chacun d'eux, l'âme subissait, au cours de la grande année, un cycle infini de métamorphoses. Mais il semble aussi qu'elle est étrangère au monde des éléments, qu'elle n'a point d'autres rapports avec lui que ceux du prisonnier à sa prison. Elle n'est pas un corps ; les yeux des hommes ne peuvent l'apercevoir. Ainsi se prépare l'identification future entre l'âme et l'idée[440].

La doctrine de l'âme, telle qu'elle apparaît dans les Καθαρμοί, et la cosmogonie paraissent, dans l'œuvre d'Empédocle assez indépendantes l'une de l'autre. Cependant il n'est point douteux que la physique dût réagir sur la cathartique. Rohde suppose que l'existence individuelle des êtres est l'œuvre de la haine[441]. C'est la même nécessité qui,

437. Rohde, *Psyche*, II^2, 171 et sq.

438. Καθ., Fg. 115. 5 (*P. Phil.*, 152 ; *Vors.*, 217) : δαίμονες (Dans le Fg. 59 du π. φύσεως le mot a un sens différent). Emp. n'employait pas le terme ψυχή (*Arist. de Sensu*, I, 404^b, 23 ; *Gal. de El. sec. H. et P.*, II, 5, 583 K ; *Cic. Tusc.*, I, 19). Cf. Rohde, *Psyche*, II^2, 117^4.

439. Καθ., F. 115. *Vors.*, 216. Si un δαίμων s'est souillé d'unc rime, s'il a commis un parjure, il doit pendant 30 000 ans prendre toutes les formes mortelles : παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν. « *Car, la force de l'air rejette < les âmes > sur le sol, la terre les lance vers les rayons du soleil lumineux, et celui-ci les précipite dans les tourbillons de l'air* » ; Fg. 117 (*Vors.*, 217) ; Fg. 126 (*Vors.*, 219) ; Fg. 127 (*Vors.*, 220). — Comp. Rohde, *Psyche*, II^2, 179 et sq. et Diels, *Ueber ein Fg. des Empedocles, Berl. Sitzungsb.*, 1897, p. 1070 et sq.

440. Rohde, *o. c.*, II^2, 178.

441. *O. c.*, II^2, 186. Il n'y a pas, selon Rohde, identité mais seulement

désagrégeant le sphairos, produit l'univers et arrache les âmes à l'éternel repos[442]. Hypothèse ingénieuse, vraisemblable même, qui rattache l'œuvre d'Empédocle, par delà les croyances analogues, qui, vers la même époque, s'épanouissent dans tout le monde grec, aux doctrines d'Anaximandre et de l'orphisme ancien.

En tous cas, la notion de la psychê est transformée. Le monde des âmes n'est pas une copie affaiblie du monde sensible. Au contraire, le séjour des âmes parmi les éléments est, pour elles, un exil, une punition. Voilà que le double, la psychê, être inférieur et méprisé, prend une force, une vie, une importance nouvelles. Le corps cesse d'être la réalité principale, et le temps n'est pas loin, où l'idée et l'âme vont le remplacer.

La doctrine de l'âme, système des fonctions corporelles, nous intéresse surtout par la théorie de la sensation qui s'y rattache, et dont l'influence persistante déterminera plus tard quelques-uns des détails des théories aristotélicienne et platonicienne du devenir. Entre l'âme qui sent et perçoit et le corps qu'elle anime, il n'y a pas de différence essentielle. Leurs natures sont voisines, pour ne pas dire identiques. Cette identité éclate dans la sensation. La sensation suppose, non point seulement l'analogie, mais l'identification complète du sujet qui perçoit et de l'objet qu'il perçoit. La terre ne peut être vue que par la terre, l'eau ne peut être vue que par l'eau. Sentir est devenir semblable à l'objet senti[443]. Il faut donc que, dans le sujet, corps ou

correspondance entre les doctrines physiques et l'eschatologie (II², 187¹). Mais la parenté des deux doctrines est visible. Bidez, *Biographie d'Empédocle*, 1897, p. 167, s'efforce de démontrer que les καθαρμοί sont antérieurs à la physique. Diels, *Berl. Sitzungsb.*, 1897, p. 413. 415, pense, au contraire que la physique est antérieure aux καθαρμοί. Cette hypothèse est rendue vraisemblable, par la présence dans les καθ. d'expressions scientifiques qui supposent une physique déjà constituée.

442. L'évaluation des périodes de vie et de mort du δαίμων a été faite diversement. Le texte du v. 6 (Fg. 115) τρίς ... μυρίας ὥρας est traduit par Dieterich (*Nekya*, 1893, p. 119), 30 000 saisons, c'est-à-dire, d'après les croyances de l'âge anté-attique (l'année comprend 3 saisons), 10 000 ans. Rohde (*Psyche*, II², 179³), Diels (*P. Phil.*, 152, *Vors.*, 217), traduisent, au contraire, 30 000 ans. Cf. *Platon*, *Phèdre*, 248 c; *Rép.*, 614 b et sq.

443. Fg. 109 du π. φύσεως (*P. Phil.*, 147, *Vors.*), γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν

âme, existent par avance les réalités qu'il percevra. Il faut que le corps et l'âme soient, en chaque individu, identiques par leur composition, sinon par leur structure, au corps même du cosmos. Ainsi la vieille formule, qui veut que l'homme soit un petit univers, prend un sens précis que Démocrite et Platon lui conserveront. En même temps, l'idée s'impose que la perception exige un transport de qualités sensibles de l'objet au sujet qui perçoit, qu'il faut, pour qu'elle soit possible, que les qualités puissent passer d'un corps dans un autre et se multiplier sans s'affaiblir.

La doctrine d'Empédocle, si elle n'apporte pas beaucoup d'éléments nouveaux, a, par son éclectisme même, une haute portée historique. Non seulement Empédocle fixe la formule de la physique élémentaire, non seulement il travaille à l'épuration des deux notions de l'âme et du corps, mais en unissant de manière paradoxale les explications mécaniques de Leucippe à des représentations légendaires, il en prépare la fusion plus complète chez Platon et chez Aristote.

II

§ **126.** — L'œuvre d'Anaxagore[444], autant du moins que les fragments permettent d'en juger, avait un caractère plus nettement rationnel[445]. Non seulement Anaxagore écrit en prose, mais encore le rôle des légendes est, chez lui, singulièrement réduit. Sa doctrine est importante surtout

ὀπώπαμεν, ὕδατι δ'ὕδωρ | αἰθέρι δ'αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον | στοργὴν δὲ στοργῇι, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῶι. Le texte est cité par *Arist. Mét.*, III, 4, 1000^b, 5, et *de An.*, I, 2, 404^b, 8 (Cf. RODIER, sur ce texte).

444. An. naît en 500 (*Apoll. ap. Diogène*, II, 7; F. H. G., II, 362, Fg. 2) et meurt en 428. Il connut la philosophie d'Anaximène (*Théophr.*, Fg. 4, *ap. Simpl.*, 27, 2, *Dox.*, 478, 18) [Cf. DIELS, *Ueber die aeltesten Philosophenschulen der Gr. Archiv*, VII, 244 et GOMPERZ, *Gr. Denker*, I, 455^n]. Les rapports avec Empédocle sont définis par ZELLER, I^5, 983 et sq. Cf. aussi ROHDE, *Kl. Schriften*, 1901, p. 243.

445. ROHDE, *Cogitata. Ed. Crusius*, 1901, p. 223; GOMPERZ, *Gr. Denker.*, I, p. 170; W. NESTLÉ, *Euripides*, 1901, p. 12 et sq. 156 et sq. Les explications de DECHARME, *Critique des traditions religieuses*, 1904, p. 115 et 158, manquent de précision.

par l'essor nouveau qu'elle donne à la physique de la qualité, par la réaction qu'elle marque contre les théories de l'atomisme, auxquelles elle ne laisse point, pourtant, de faire quelques concessions.

Anaxagore n'ignore pas les critiques qui, de divers côtés, avaient dû être formulées contre l'atomisme[446]. L'hypothèse des particules indivisibles était réfutée par les mathématiciens et sans doute aussi par les sophistes et les amis de la tradition. Anaxagore accueillit et développa ces critiques, comme le prouvent quelques-uns de ses fragments. Il n'admet point, d'abord, l'existence du vide. Partout où l'on croit constater la présence du vide, il y a en réalité de l'air, comme le prouve l'expérience. Pas davantage, on ne saurait admettre l'existence de particules indivisibles. Contre Leucippe, et peut-être sous l'influence des pythagoriciens ou des sophistes, Anaxagore soutient la possibilité d'une division à l'infini. Toute parcelle d'être, si petite qu'on la suppose, peut être indéfiniment divisée. Cette affirmation, que la logique impose, a des conséquences importantes. En effet, Anaxagore admet, comme les atomistes, l'existence d'un chaos primitif[447]. Mais le chaos, désormais, est conçu comme un mélange beaucoup plus complet, beaucoup plus

446. Gomperz, *Gr. Denker*, I, p. 170; Zeller, I[5], 977[1]. D'après Zeller, le point de départ aurait été fourni par la doctrine de Parménide. Contre cette opinion déjà formulée dans la 4e éd. (I[4], 874-920), cf. Rohde, *Kl. Schr.*, 1901, p. 243 et sq. — L'opposition de la doctrine d'A. avec l'atomisme (Cf. Zeller, I[5], 980 et sq.) est visible dans les fragments suivants. Fg. 1 (*Vors*., 326): καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν... Fg. 3 (*Vors.*, 327, Fg. 5, *Schaubach*; 15, *Schorn.*) : οὔτε γὰρ τοῦ σμικροῦ ἔστι τό γε ἐλάχιστον ἀλλ' ἔλασσον ἀεὶ... ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου ἀεί ἐστι μεῖζον. Peut-être, le texte d'Aristote: *Phys.*, IV, 6, 213a, 22 [Cf. Baeumker, *Problem der Materie*, 77[3]] résume-t-il une des critiques d'A. contre l'hypothèse du vide ..ἐπιδεικνύουσι γὰρ ὅτι ἐστί τι ὁ ἀὴρ στρεβλοῦντες τοὺς ἀσκοὺς καὶ δεικνύντες ὅτι ἰσχυρὸς ὁ ἀὴρ καὶ ἐναπολαμβάνοντες ἐν ταῖς κλεψύδραις. (Comp. < *Ar.* > *Problemata*, XVI, 8, 914b, 9.) L'opposition éclatait surtout, sans doute, dans le détail des doctrines. (Cf. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswiss.*, 1883, I, 199, et Zeller, I[5], 999[1].) Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, 1887, p. 289 et sq. voit dans le Fg. 3 (*Vors.*, 327) une allusion aux polémiques de Zénon. Mais la chose est douteuse.

447. Fg. 1. *Simpl.*, 155, 23 : ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα. Les allusions à cette formule sont innombrables. *Platon Gorg.*, 465 c; *Phèdre*, 270 a; *Lois*, X, 995 a. Comp. Zeller, *Platos Mittheil. über frühere und gleichz. Phil.*, *Archiv*, V, 169, et Natorp, *Platos Ideenlehre*, 1903, p. 83 et 147.

parfait que les explications des atomistes ne permettent de le croire. Si l'être est indéfiniment divisible, on peut imaginer, à l'origine des choses, une confusion absolue, totale, dans laquelle rien n'apparaît plus, un être, en sa prodigieuse complexité, homogène et vraiment un[448].

Mais, en même temps, subsistent chez Anaxagore des traces nombreuses de la théorie particulaire qui rendent assez difficile l'interprétation des fragments. Les textes se divisent en deux groupes, qu'il paraît d'abord impossible de concilier.

Les uns supposent que, d'après Anaxagore, le mélange primitif était composé de particules infiniment petites. Simplicius et Aristote mentionnent de telles particules[449]. Ce sont les homoeoméries. Ces particules se distingueraient des atomes, en ce qu'elles sont de même nature que les corps qu'elles produisent. Un os est composé de particules d'os.

Dans les autres textes, il n'est point question de particules, mais seulement d'un mélange complet de « choses »

448. Fg. 4 [*Vors.*, 327, 328]: οὐδὲ χροιὴ ἔνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρήματων ; Fg. 11, 12 (*Vors.*, 330). *Aét.*, I, 3, 5 (*Dox.*, 279): *Théophr.*, Fg. 4, *Simpl.*, 26, 27 (*Dox.*, 478); πάντων μὲν ἐν πᾶσιν ἐνόντων. SCHAUBACH, *Anax. Claz. fragm.*, 1827, donne une liste assez complète des diverses variantes de cette formule. — Aristote emploie, pour désigner cet état de l'univers, le terme μῖγμα. *Mét.*, I, 8, 989a, 35 ; IV, 7, 1012a, 28 ; XII, 2, 1069b, 21 ; XII, 10, 1075b, 4 ; XIV, 6, 1092b, 7 ; *Phys.*, I, 4, 187a, 21, 187b, 1 ; III, 4, 203a, 19, et *saepe*.

449. Aristote emploie le mot ὁμοιομερῆ pour désigner les corps homogènes, dans lesquels, l'analyse, si loin qu'on la pousse ne révèle jamais d'éléments de nature diverse (par opposition à ἀνομοιομερῆ). *Mét.*, I, 3, 984a, 16 ; *Phys.* I, 4, 187a, 21 ; III, 4, 203a, 19 ; *de Caelo*, III, 2, 302a, 21 : τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον). Cf. *de Gen. et Cor* , I, 1, 314a, 8, 24 ; *Théophr.*, Fg. 4 (*Simpl.*, 26, 27 ; *Dox.*, 478) ; *Aét.*, I, 3, 5 (*Dox.*, 279). Très nombreux textes de *Simplicius*. Le mot de ὁμοιομερεῖαι se rencontre dans *Simplicius* (*Phys.*, 154, 4 ; 155, 4 ; 162, 20 ; 460, 10). Les autres textes indiqués par SCHAUBACH, *o. c.*, p. 86 et sq., sont douteux. D'où vient ce terme ? D'après HEINZE, *Ueber den* Νοῦς *des An.*, *Bericht. der Kön. Sächs. Ges. der W.*, 1890, p. 12, le mot était déjà employé par A. Ce serait une expression technique comme ἡ πανσπερμία τῶν σχημάτων (*Arist. Phys.*, IV, 4, 203a, 20) ; DÜMMLER (*Akademika*, p. 224 et *Réc. de* BAEUMKER *Pr. der Materie, Berl. Phil. Wochenschr.*, 1891, p. 11-12 et *Kl. Schr.*, 1901, p. 284) pense que le terme vient d'Empédocle. — ZELLER [5, 983[1]] rejette l'opinion, faute de preuves. On peut supposer que la formule a été forgée par les disciples d'Aristote.

On rencontre dans les fragments et chez les doxographes une série d'autres expressions : χρήματα (Fg. 1, 12, 17), σπέρματα (Fg. 4) qui se retrouvent aussi

diverses[450]. Ce mélange a un caractère singulier. On y trouve, pêle-mêle, des corps tels que la chair et l'os[451] et des qualités telles que le blanc ou le noir, le chaud ou le froid, des sensations ou des sentiments, tels que le plaisir ou la douleur. Comment interpréter ces textes obscurs et contradictoires ?

§ **127.** — Les explications anciennes ou modernes ne sont point de nature à nous éclairer. Les anciens, par exemple Simplicius [452], juxtaposent simplement, sans se mettre en peine de les concilier, les deux catégories de textes. Quant aux modernes, ils font entre elles un choix arbitraire, qui leur permet de négliger l'une. Pour Zeller et pour Baeumker[453], la doctrine est, au fond, une forme plus ou moins nette de l'atomisme. En sens inverse, Teichmüller, Tannery, Brochard[454], insistant sur le deuxième groupe de textes, font de la doctrine d'Anaxagore un dynamisme, ou, si la formule semble trop moderne, une philosophie de la qualité[455].

Il semble que ces deux thèses unilatérales soient l'une et l'autre inexactes. En principe, Anaxagore admet la divisi-

chez Aristote (χ., *Phys.*, III, 4, 203ª, 13 ; σ., *de Caelo*, III, 2, 302ᵇ, 3). De l'expression σπέρματα vient la formule employée par Aristote à propos des éléments d'A. : πανσπερμία (*Phys.*, III, 4, 203ª, 21 ; *de Gen. et Cor.*, I, 1, 314ª, 28, etc.). Aucun de ces mots ne paraît avoir proprement un sens technique : *Aét.*, I, 3, 5 (*Dox.*, 279) : χρήματα λέγων τὰ πράγματα. — On trouve aussi les termes ἰδέαι (Fg. 4, *Vors.*, 327, 31, emprunté sans doute à Leucippe) ; λεπτομερῆ σώματα (*Stob. Ecl.*, I, 20, 2 ; *Dox.*, 320 *b*, 23), certainement de formation récente ; ψήγματα (Cf. Diels, *Elementum*, 1899, p 15, 16). — Le mot ὄγκοι (*Arist. Phys.*, I, 4, 187ª, 30) n'est pas appliqué, sans doute, à la doctrine d'A.

450. Fg. 4 (*Vors.*, 327, 328, 9) : χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς ; Fg. 11 (*Vors.*, 330, 21) : ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι. Cf. Fg. 12 (*Vors.*, 330, 25) ; Fg. 15 (*Vors.*, 333, 3).

451. *Arist. Phys.*, I, 4, 187ᵇ, 3 (*Simpl.*, 155, 26) ; *Lucrèce*, I, 835 et *saepe*. Cf. note précéd.

452. Cf. Schaubach, *An. Claz. fragm.*, 1827, p. 100, 128.

453. Baeumker, *Problem der Materie*, p. 74 ; Zeller, I⁵, 980, 980¹.

455. Tannery, *P. l'histoire de la science hellène*, 1887, p. 285 ; cf. *R. Phil.*, 1886, p. 255, 268 et sq. (*La th. de la matière d'Anaxagore*). Tannery compare le dynamisme d'A. au dynamisme de Kant. — Brochard, *La ph. de Platon, cours publié par la R. des cours et conférences*, I, p. 344 et sq.

bilité indéfinie. Mais, alors, s'il existe des particules, il faut admettre, ou bien que ces particules représentent seulement un arrêt momentané dans la division indéfiniment possible, ou bien, il faut renoncer à donner au principe de la divisibilité indéfinie une valeur absolue. Il semble qu'il faille opter entre l'hypothèse particulaire et la divisibilité indéfinie. Ce choix est-il nécessaire ?

Dans la doctrine atomistique, une division très longtemps poursuivie aboutirait à la fin à des particules ou à des éléments, dont la nature est différente de celle des corps qu'ils composent. Dans les atomes, à l'exception de quelques propriétés fondamentales, plus rien ne subsiste de l'apparence des composés. Anaxagore rejette ce principe. Si loin que se poursuive la division, elle ne fera jamais disparaître la nature propre des objets divisés. Un os restera toujours composé de particules osseuses. Si petites que soient les particules, la nature du tout y reste toujours empreinte. Par conséquent, on ne trouve point d'éléments amorphes dont tous les corps seraient composés. En d'autres termes, le nombre des natures primitives est infiniment plus considérable que les atomistes ne l'ont pensé. A chacune des réalités que le langage distingue ici-bas correspondent des éléments, pourvus, dans leur petitesse, de toutes les propriétés de la réalité correspondante.

Si ce principe ne comportait point d'exceptions, on pourrait se demander comment le changement, qui altère et transforme les propriétés d'un corps, est possible. Il est clair que chacune des particules ainsi définies conserverait toujours sa nature et ne l'échangerait avec aucune autre.

C'est ici surtout qu'intervient la considération de la qualité. Les particules ne sont pas nécessairement des éléments simples. Au contraire, dans chaque particule, si petite qu'elle soit, on doit retrouver l'ensemble des propriétés qui existent dans le mélange total[456]. Chacune d'elles

456. L'idée de la qualité paraît dominer dans les fragments suivants : Fg. 4 (*Vors.*, 327, 31); Fg. 8 (*Vors.*, 329, 23); Fg. 11 (330, 21) ; Fg. 12 (330, 26; cf. 331, 20); Fg. 15 (333, 3).

est un mélange parfait. Toutes les qualités et toutes les oppositions des qualités doivent s'y rencontrer[457]. Par conséquent, toutes les particules, contenant les *mêmes* qualités, constituées des mêmes éléments, seront capables de se transformer les unes dans les autres.

Ces deux développements de la doctrine correspondent, semble-t-il, à deux points de vue opposés. Du premier point de vue, la théorie d'Anaxagore met en relief, l'impossibilité pour l'analyse de parvenir aux éléments amorphes tels que les atomistes les conçoivent. Du deuxième point, elle cherche à légitimer une conception du changement, à faire concevoir toutes les formes possibles du changement.

Examinons de plus près la nature des particules.

§ 128. — Il est remarquable qu'Anaxagore nie l'existence des éléments d'Empédocle. Les éléments ne sont pas pour lui des corps simples[458]. La terre, l'eau, l'air, le feu sont au contraire des corps infiniment complexes. On y trouve des semences ou des particules de toutes choses, en sorte que toutes choses en peuvent naître. De plus, chacune des particules est en réalité un mélange total. D'où vient donc qu'elles se distinguent les unes des autres? Si toutes les particules contenaient, au même degré et dans la même proportion, toutes les qualités, on se demande par quoi on les pourrait reconnaître et distinguer. Mais il faut aussi considérer la disposition des qualités qu'elles contiennent, la proportion dans laquelle elles sont mélangées. Or, une particule d'os contient les mêmes qualités qu'une particule de chair. Mais l'arrangement y est différent. Ce ne sont point les mêmes éléments du mélange qui appa-

457. Fg. 8 (*Vors.*, 329, 23); *Simpl.*, 176, 26 : οὐ κεχώρισται ἀλλήλων τὰ ἐν τῶι ἑνὶ κόσμωι οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ, οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ.

458. *Arist. Mét.*, I, 3, 984ª, 11; *de Caelo*, III, 3, 302ª, 28: 'A. δ' 'Εμπεδοκλεῖ ἐναντίως λέγει περὶ τῶν στοιχείων· ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις στοιχεῖα... 'A. δὲ τοὐναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον)· ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μίγματα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένον. *Id.*, *Simpl. Phys.*, 460, 4.

raissent ou prédominent. La nature propre de chaque être est caractérisée par la prédominance d'une qualité qui neutralise et dissimule les autres[459]. Et ce qui est vrai pour chaque particule l'est aussi pour les masses qu'elles forment en se rapprochant. Bref, Anaxagore combine deux conceptions différentes du mélange. Tantôt il considère un mélange quantitatif de parcelles distinctes. Tantôt au contraire, il considère un mélange *qualitatif* dans lequel les propriétés se confondent et se mêlent. La coexistence de ces deux notions différentes du mélange que, plus tard, on distinguera sous les noms de μῖξις et de κρᾶσις, nous permet de comprendre le rôle que joue, dans la doctrine, la théorie des particules. Supposons qu'Anaxagore ait considéré seulement le mélange des qualités. Obligé par là même de s'attacher à l'étude de l'univers tout entier, il devenait incapable d'expliquer l'apparition en une partie de l'univers de qualités relativement permanentes. Surtout il ne pouvait rendre compte des lois qui ordonnent les choses, groupent les qualités suivant leurs affinités respectives, substituent au changement continuel des contraires un changement régulier et intelligible. Force lui était donc de diviser la masse immense du changement total, de n'en considérer que des parties limitées et définies, et d'attribuer à ces parties une fixité suffisante pour garder avec les avantages de l'explication qualitative, ce que l'atomisme a de plus précieux et de plus efficace. Les homoeoméries servent donc de point de repère. Ce sont des arrêts momentanés, des haltes provisoires dans le devenir incessant qui entraîne les qualités contraires.

Si cette hypothèse est exacte, la doctrine d'Anaxagore présente deux aspects successifs. Dans l'ensemble c'est une physique de la qualité et pour qui regarde seulement la

459. *Arist. Phys.*, I, 4, 187b, 3 : φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλισθ' ὑπερέχοντος διὰ τὸ πλῆθος ἐν τῆι μίξει τῶν ἀπείρων · εἰλικρινῶς μὲν γὰρ ὅλον λευκὸν ἢ μέλαν ἢ γλυκὺ ἢ σάρκα ἢ ὀστοῦν οὐκ εἶναι. — *Simpl. Phys.*, 26, 27 ; 155, 26 : ἕκαστον δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν χαρακτηριζομένου, et *saepe* (Cf. *Vors.*, p. 312 et sq.). — Peut-être y a-t-il une critique de cette doctrine dans le *Philèbe* de Platon, p. 53 A.



totalité des choses, il n'y a que des qualités couplées deux à deux et éternellement mobiles. Mais à cette physique de la qualité se subordonne une sorte d'atomisme provisoire, qui, pratiquant dans la masse confuse du devenir des coupes très petites, y aperçoit comme des unités élémentaires et permanentes de qualités. Le principe de la divisibilité indéfinie et du mélange complet reste sauf, puisque chaque homoeomérie contient l'ensemble des qualités. Mais, en même temps, Anaxagore croit retenir tous les avantages de l'atomisme, puisque chaque homoeomérie, bien que riche de toutes les qualités, n'en laisse apercevoir qu'une seule, qui permet de la définir et de la fixer.

§ **129.** — Cette doctrine a des conséquences curieuses. Dans le principe, c'est par la qualité et par l'opposition des contraires que l'explication se fait. La vieille doctrine d'Héraclite et surtout d'Alcméon trouve chez Anaxagore la formule qui la rend vraiment populaire et applicable [460]. Surtout la notion du changement est élargie et assouplie. Car désormais, deux modes différents du changement agissent côte à côte, se complètent et se rectifient réciproquement. D'un côté, les changements dans la disposition des particules rendent compte de ce qu'il y a dans le devenir de plus immédiatement visible et de plus apparent. Mais d'un autre côté, des altérations plus profondes sont possibles. Chaque élément contenant toutes les qualités peut se transformer en chaque autre. Une *transmutation* qualitative complète, une métamorphose radicale, qui substitue à une forme une autre forme entièrement différente ou opposée, peut toujours être prévue. Toute chose, disait Anaxagore, contient des germes de tout. Dans une particule si petite qu'on la suppose, il y a en raccouci l'univers tout entier. Ce n'est pas sans raison que, plus tard, alchimistes et magiciens se réclameront d'Anaxagore [461].

460. Cf. WACHTLER, *de Alcmaeone*, p. 54, 101. Les indications de TANNERY, *Pour l'histoire de la S. hellène*, p. 213 et sq., sont confuses.
461. Cf. BERTHELOT et RUELLE, *Alchimistes grecs*, 1887, II, p. 82 et sq.

Aucune transformation, la plus incroyable même, n'est exclue ; il n'y a point de limites à la fécondité de la nature.

Au fond de toute cette doctrine, c'est en effet une vision très forte de la fécondité et de la richesse infinie des choses que l'on retrouve. Chaque particule est un élément générateur analogue au germe d'où sortent les vivants. La vie de la nature est infiniment féconde. Elle éclate en chaque particule d'être, comme en l'univers tout entier.

§ 130. — D'ordinaire, à l'exemple de Platon, on fait honneur à Anaxagore de la distinction du corps et de l'esprit, de l'intelligence et du mécanisme. A la nécessité, à l'αὐτόματον et à la τύχη des atomistes, aux forces aveugles d'Empédocle, Anaxagore substitue l'intelligence. C'est l'intelligence qui explique la formation du cosmos [462]. Au début, toutes choses étaient ensemble, l'intelligence, survenant, les mit en ordre. En effet, le Νοῦς apparaît bien comme une cause intelligente. A propos de chaque chose, il dit à quoi elle ressemble et de quoi elle diffère [463]. Il connaît toutes choses. Pourtant, Platon, par la bouche de Socrate [464], reproche au philosophe de n'avoir pas fait de cette distinction tout l'usage qu'elle comportait. L'intelligence, en fait, agit à la manière d'une cause mécanique [465]. Son rôle se borne à constater, à enregistrer les différences qui résultent de la nature des êtres et des oppositions de qualités. Bref, la théorie demeure assez énigmatique. Les modernes l'ont discutée abondamment [466]. L'intelligence est-elle corporelle ou

462. Fg. 12 [*Schorn. et Diels*; 8, 9, 13, *Schaub.*] ; Fg. 16 : πάντα διεκόσμησε Νοῦς (*Simpl.*, 156, 13, *Vors.*, p. 331). — Cf. *Platon*, *Phédon*, 97 B ; *Cratyle*, 400 A, 413 A ; *Lois*, XII, 967 B (cf. ZELLER, *Archiv*, V, 169) ; *Arist*, *Mét.*, I, 4, 985ª, 18 ; *Diogène*, II, 8 ; *Hipp. Réf.*, I, 8 (*Dox.*, 561) ; *Aét.*, I, 3, 5 (*Dox.*, 279) ; I, 7, 5 (*Dox.*, 299) et *saepe*.
463. Fg. 12 (*Vors.*, 331, 7) : καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει... (331, 13, 15) : πάντα ἔγνω νοῦς...
464. *Phédon*, 97 B, C.
465. *Arist.*, *Mét*, I, 4, 985ª, 18 : 'Α. τε γὰρ μηχανῆι χρῆται τῶι νῶι πρὸς τὴν κοσμοποιίαν... *Eudem.*, Fg. 21 (*Simpl.*, 27, 26) : καὶ αὐτοματίζων τὰ πολλὰ συνίστησι...
466. Cf. ZELLER, I⁵, 990¹ ; BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, 1899, p. 15. ZELLER ne considère pas le N. comme une cause matérielle. TANNERY,

incorporelle? En faveur de la deuxième interprétation les textes sont nombreux. L'intelligence est séparée[467]. Elle ne fait point, semble-t-il, sauf de rares exceptions[468], partie du mélange primitif, qui existait avant elle. L'opération par laquelle elle agit est, comme l'indique le nom même de Νοῦς, une opération d'ordre intellectuel. Mais la première opinion peut invoquer, outre les critiques de Platon qui portent bien contre une doctrine matérialiste, les textes où Anaxagore déclare que dans certaines particules du mélange se trouve aussi l'intelligence[469]. De plus, le Νοῦς enveloppe l'univers, comme l'infini d'Anaximandre[470]. C'est de lui que se détachent, suivant un texte obscur, l'air et l'éther. Il faut donc qu'il soit corporel.

§ **131.** — Ici encore, nous ne pouvons donner une solution simple. Une opposition existe, chez Anaxagore, non point entre le corps et l'intelligence, mais entre l'intelligence et le mélange qui n'est point nécessairement corporel. Les qualités que nous nommerions spirituelles s'y rencontrent au même titre que les qualités du corps. Le trait essentiel du Νοῦς est d'être un principe ordonnateur. Cause du mouvement, d'une manière générale, l'intelligence est plus spécialement le principe des mouvements ordonnés et réglés par l'affinité des semblables. Or de tels mouvements sont le plus souvent le fait des âmes[471]. L'idée qui dominera

P. l'histoire de la S. hellène, 1887, p. 289; KERN, HEINZE, *Berichte der K. Sächs. Ges. der W.*, 1890, et *Grundriss* (UEBERWEG-HEINZE, I[9], p. 97) pensent au contraire que l'intelligence agit comme une puissance mécanique.

467. Fg. 12 (*Simpl.*, *Phys.*, 156, 13) : νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν.... Cf. *Platon, Cratyle*, 413 c ; *Arist. de An.*, I, 2, 404ᵃ, 25 ; *Phys.*, VIII, 5, 256ᵇ, 24.

468. Fg. 11 (*Simpl.*, 164, 22 ; *Vors.*, 330, 21). Il s'agit des êtres vivants.

469. Fg. 12 (*Vors.*, 331, 7, 13, 15), 6 : ἔστι γὰρ [ὁ νοῦς] λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον... Fg. 13 (*Vors.*, 332, 13)...; Fg. 11 (*Vors.*, 330, 21). Les critiques de *Platon* (*Phédon*, 98 B) et d'*Aristote* (*Phys.*, VIII, 5, 256ᵇ, 24) ne peuvent porter que contre une doctrine matérialiste.

470. A. emploie, comme les Ioniens, le terme περιέχει (Fg. 2, *Vors.*, 326, 24) : καὶ γὰρ ἀὴρ τε καὶ αἰθὴρ ἀποκρίνονται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ τοῦ περιέχοντος, καὶ τό γε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος. S'agit-il du νοῦς? Le texte d'*Aét.* (II, 13, 3, *Dox.*, 341) parle seulement du feu. Peut-être ce fragment vise-t-il, non le νοῦς, mais le mélange primitif.

471. Le νοῦς dirige tout ce qui a une âme. Fg. 12 (331, 9) : καὶ ὅσα γε

la physique platonicienne et d'après laquelle l'âme est avant tout la loi de l'ordre des mouvements, est impliquée déjà dans la doctrine d'Anaxagore. Il restera seulement à la préciser, à l'élargir. Mais déjà s'est dégagée cette croyance que les rapports d'affinité ou d'opposition, s'ils existent encore même hors de toute intelligence, ont pourtant, avec une intelligence, en ce qu'ils ont de permanent et d'immuable, quelque parenté. L'ordre, sous toutes ses formes, implique des fonctions intellectuelles pour le concevoir et le réaliser. Sans doute il n'y a point là encore une distinction claire de la matière et de l'esprit. Mais en faisant dépendre l'arrangement des choses, d'une pensée, en distinguant mieux du chaos la force par laquelle il s'organise, Anaxagore prépare et annonce, comme l'ont bien vu les interprètes anciens, la distinction du devenir sensible et des formes intelligibles[472].

Au fond de la conception du Νοῦς, il y a sans doute un souvenir de la croyance aux dieux ordonnateurs. L'ordre de l'intelligence est voisin de l'ordre de Zeus. Mais la sagesse indéterminée des dieux légendaires est devenue la pensée, maîtresse des oppositions logiques. Elle a reçu un contenu positif. Et c'est la raison humaine désormais qui va servir d'exemplaire et de modèle pour l'ordre universel.

ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ ; Fg. 13 (332, 16) et *Platon, Phédon*, 97 B, 98 B ; *Aét.*, I, 7, 5 (*Dox.*, 299) ; *Simpl. Phys* , 155, 23.

472. Plusieurs textes de *Simplicius* attribuent à A. la distinction platonicienne du monde intelligible et du monde sensible *Phys.*, 33. 34, 106, 128, 137, 461 (11-12). SCHAUBACH (*o. c.*, p. 91) accorde à ces textes une importance que leur refusent des interprètes plus récents, not. ZELLER, I[5], 990 et sq. et BAEUMKER, *Problem der Materie*, p. 75. En effet, ils sont, à juste titre, suspects. Ils portent la marque d'influences très postérieures à Anaxagore (Cf. ἡνωμένον, ἕνωσις. *Simpl.*, 34, 18-25).

CHAPITRE VII

LE PYTHAGORISME

I

§ 132. — Pendant que se développaient ainsi les théories issues de la logique et du mythe, la doctrine pythagoricienne n'avait pas cessé d'évoluer. Et, des conceptions morales et religieuses, où elle s'était renfermée d'abord, elle s'élève, avec Philolaos[473], à la spéculation physique. Il est visible, comme l'a montré Bauer, qu'à Philolaos seul se rapporte une bonne partie des textes consacrés par Aristote à la discussion du pythagorisme[474]. Et nous sommes hors d'état, malheureusement, de démêler ce qui, dans les fragments de Philolaos est nouveau, ce qui au contraire, y manifeste la continuité des traditions de l'École. Mais l'obscurité des témoignages et des fragments eux-mêmes ne diminue point l'intérêt considérable qu'ils présentent pour l'historien. La lecture des dialogues de Platon suffit à montrer l'importance de la physique de Philolaos[475].

473. La date de Philolaos n'est pas connue avec précision. — Un seul texte de *Diogène*, IX, 38 (d'après *Apollod. de Cyzique*), en fait un contemporain de Démocrite (συγγεγονέναι). Cf. Zeller, I[5], 338.

474. W. Bauer. *der aeltere Pythagorismus*. Berne, 1897, p. 7 et sq. — Les textes d'Aristote relatifs à la th. des nombres ne se rapportent peut-être pas à Philolaos. Mais il en est autrement de plusieurs textes cosmologiques importants. *Mét.*, XIV, 3, 1091[a], 13; XIII, 6, 1080[b], 20 (Bauer, *o. c.*, p. 39, 40); *de Caelo*, II, 13, 293[a], 18, 23 (*ibid.*, p. 53, 60); *Phys.*, III, 4, 203[a], 1 (*ibid.*, p. 78). Mais Philolaos n'est mentionné dans aucun texte d'Aristote. Cf. Diels, *Vors.*, p. 243 et sq.

475. Par exemple, le texte du *Cratyle*, 400 c, où le corps est appelé le tombeau (σῆμα) de l'âme, peut être rapproché du Fg. 14 de Philolaos (*Athénée*, IV, 157 c; Diels, *Vors*, 255, 25). — Cf. aussi *Phédon*, 61 d, e, 62 b, 82 d. L'analogie de la construction mathématique des éléments dans le *Timée*, et du texte du *Theol. Arith.* (61, *Ast*), qui se rapporte sans doute à Ph., doit être aussi relevée.

§ **133.** — Cette physique est difficile à dégager. La légende et le mythe y jouent un rôle considérable[476]. De plus, nous y trouvons les formes peut-être les plus anciennement conscientes de ce symbolisme mathématique qui va s'épanouir chez les orphiques, et plus tard chez Platon et dans la cosmogonie stoïcienne et alexandrine[477].

Enfin, le départ de la physique proprement dite est malaisé. Mathématicien, musicien, auteur d'une doctrine du salut, moraliste enfin, Philolaos paraît avoir composé dans son περί φύσεως et dans ses Βάκχαι une sorte d'Encyclopédie, dont il est difficile de démêler le caractère véritable[478]. Ajoutez-y que les fragments sont rares, les doxographies suspectes et mêlées de beaucoup d'éléments plus modernes. L'interprétation que l'on en peut donner est donc, en grande partie, conjecturale.

Il convient d'abord de distinguer des théories mathématiques de Philolaos, la cosmogonie et la physique. Cette distinction ne préjuge rien sur leurs rapports. A priori, il est impossible, en présence des fragments mathématiques[479], d'affirmer, avec Bauer, que Philolaos n'était point, dans sa physique, un mathématicien[480].

476. *Theol.*, *Arith.*, 60, 25, *Ast.*; *Procl in Eucl.*, p. 130, 8; 166, 25: 173, 11; 174, 12; — *Damascius, de Principiis*, II, 127, 7, *Ruelle* et surtout *Théophr. ap. Aét.*, III, 11, 3 (*Dox.*, 377 et 366; *Vors.*, p. 246, 247).

477. Surtout en ce qui touche la décade. (Cf. *Lucien, de Lapsu in Sal.*, 5; *Vors.*, 244, 43.)

478. Nous avons les titres de quatre livres de Philolaos. *Diogène*, VIII, 85, cite le début du π. φύσεως, identique, sans doute, comme le suppose Diels (*Vors.*, 250) au π. κόσμου de *Stobée* (*Ecl.*, I, 24, 7 *a*, 187, 14 w.). — *Stobée* (I, 15, 7; 148, 4 w.) donne un extrait des Βάκχαι. Les deux autres ouvrages περὶ ψυχῆς (*Stob.*, I, 20, 2; 172, 10 w) et π. ῥυθμῶν καὶ μέτρων (*Claud. Mamert.*, II, 3, 105, 6 et II, 7, 120, 12, *Engelb.*) sont falsifiés (Diels, *Vors.*, 257, 259). — Comp. *Satyrus, ap. Diogène*, III, 9. — Sur l'authenticité des fragments de Philolaos, qui a été combattue par Schaarschmidt, *die angebliche Schriftstellerei des Philolaos*, 1864, cf. Zeller, I[5], p. 287[1], qui maintient, avec Diels, . c., l'authenticité d'un grand nombre de fragments.

479. Fg. 11 (*Stob. Ecl. I, proem.*, 3, 16, 20 w.; *Vors.*, 253, 10); Fg. 4 (*Stob. Ecl.*, I, 21, 7[b], 188[3] w. ; *Vors.*, 250, 29); Fg. 5 et 6 (*Ibid.*) Au fg. 11, la décade est appelée μεγάλα, παντελής, παντοεργός; elle a une δύναμις propre. La nature du nombre n'est pas seulement γνωμικά, mais ἡγεμονικά. Elle agit (ἰσχύουσαν. *Vors.*, 254, 2) partout, dans toute œuvre divine ou humaine.

480. Bauer, *o. c.*, p. 11, 15, 16 Notamment le fg. 4 (*Stob. Ecl.*, I, 21, 7[b], 188, 8 w. ; *Vors.*, 250, 19) : καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι,.. n'implique point, selon B , une théorie mathématique. Car la suite :

§ 134. — Il expliquait le monde par le concours de deux éléments ἄπειρον et πέρας, de même que, par le pair et l'impair, il rendait compte des propriétés du nombre[481]. Le nom d'ἄπειρον est emprunté à Anaximandre. Mais qu'est-ce que l'ἄπειρον de Philolaos ? S'agit-il, comme le pensent Burnet et Heidel, d'une notion d'origine morale ou psychologique, transportée par Philolaos au monde sensible ? S'agit-il, au contraire, comme le pense Zeller, d'un principe d'origine logique et métaphysique[482] ? La question dans l'état actuel des textes paraît insoluble et superflue. Les interprètes ont identifié l'illimité, tantôt au vide[483], tantôt à l'espace des géomètres[484], tantôt enfin à une masse matérielle[485]. De ces trois hypothèses, la première est exclue par les textes. Le vide, dans lequel respire le cosmos, n'est pas identique à l'ἄπειρον, comme suffit à le prouver la structure même du fragment où le vide est mentionné. Par suite l'ἄπειρον n'est pas, sans doute, non plus, l'espace infini, analogue au vide. Mais Philolaos l'avait-il, comme le pense Bauer, assimilé à

οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου... montre que le nombre est seulement une condition de notre connaissance. — Mais alors, il en serait ainsi également du πέρας et de l'ἄπειρον qui, d'après BAUER lui-même, sont des principes des choses. Car l'existence du πέρας est démontrée (Fg. 3, *Jambl. in Nicom.*, 7, 24, *Pistelli*, *Vors.*, 250, 16) par cette considération, que rien ne serait *connu*, si l'ἄπειρον existait seul.

481. Fg. 1. *Démétrius de M. ap. Diogène*, VIII, 85 ; cf. BOECKH, *Philolaos*, 1819, p. 45 ; *Vors.*, p. 249, 37 et sq. : ἁ φύσις δ'ἐν τῶι κόσμωι ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῶι πάντα. La démonstration suit dans les fragments 2 et 3 de DIELS.

482. W. A. HEIDEL, πέρας *and* ἄπειρον *in the Pythagorean Philosophy*, *Archiv*, XIV, 384 ; BURNET, *Early Greek Philosophy*, 1899, p. 306, pensent qu'il s'agit d'abord, dans le pythagorisme primitif, de distinctions psychologiques ou morales, transposées peu à peu, dans le domaine de la métaphysique (HEIDEL, *l. c.*, p. 389 : *emotional connotations*). — ZELLER, I[5], p. 467, 469, pense à une théorie d'abord « métaphysique ». Il est probable, que, chez Ph. lui-même, les deux tendances sont encore étroitement confondues. Le Fg. 1 de *Ph.* [*Diogène*, VIII, 85, et *Aét.*, I, 3, 10 (*Dox.*, 283 ; *Vors.*, 244, 36)] paraît justifier l'opinion de ZELLER.

483. MAX ŒFFNER, *die Pythagoreische Lehre vom Leeren*, *Abh. W. Christ gewidmet*, *München*, 1891, p. 386, 396.

484. ZELLER, I[5], 466 et sq.

485. BAUER, *der aeltere Pythagoreismus*, 1897, p. 136. « *Ehe die Welt wurde war das All erfüllt von dem ewigen Urstoff, der Materie. Sie war noch völlig undifferenziert, eigenschaftslos, ein ödes, geistloses Einerlei, ein Unbegrenztes.* » *Ibid.*, p. 41 et 45.

une masse corporelle? La formule est ambiguë, parce que, pour Philolaos, au moment où nous constatons l'existence de l'ἄπειρον, les éléments, qui sont les corps, ne sont point encore nés. Dira-t-on, toujours avec Bauer, que la matière avant la naissance de l'univers était la masse infinie, « non différenciée, dépourvue de toute qualité »? Ces formules évoquent, semble-t-il, une conception trop moderne de la matière. Les textes mêmes de Philolaos ne contiennent, il faut l'avouer, que des indications négatives. Pourtant, quelques-uns d'entre eux attribuent à Philolaos une doctrine des oppositions qualitatives, analogue à celle d'Héraclite et d'Alcméon. Et cette explication concorderait assez bien avec les renseignements que nous fournit Platon, notamment dans le *Phédon* et dans le *Philèbe*[486].

Dans ce cas l'ἄπειρον aurait été conçu comme l'ensemble des oppositions qualitatives en lesquelles depuis Héraclite on admet que réside la nature du devenir. L'ἄπειρον aurait été le changement absolument indéterminé, le devenir brut, un chaos analogue à celui des anciens poètes et à l'infini d'Anaximandre.

§ **135.** — Mais, en opposant à l'ἄπειρον le πέρας ou la limite, Philolaos donnait sans doute au mot un sens un peu plus précis. Car, passer du chaos au cosmos, ce sera, comme Anaximandre l'avait entrevu, maintenir le chaos par les formes géométriques, le rythmer dans la durée par le mouvement, l'enfermer dans les limites inébranlables de la sphère céleste.

Comment Philolaos concevait-il la limite? Un passage du *Theologoumenon arithmeticon* nous permet de le conjecturer[487]. Rapproché de quelques textes du *Timée* de Platon[488], ce passage devient assez aisément intelligible. Sans doute,

486. *Phédon*, 60 B, 70 D, 71 AB; 72 B, 78 D, 77 A, 102 D; *Philèbe*, 27 DE, 17 E, 23 DE. — Cf. plus bas.

487. *Theol. ar.*, 55 et 61, *Ast.* (*Vors.*, 246, 15): τὰ αὐτὰ δὲ καὶ ἐν τῆι γενέσει· πρώτη μὲν γὰρ ἀρχὴ εἰς μέγεθος στιγμή, δευτέρα γραμμή, τρίτη ἐπιφάνεια, τέταρτον στερεόν.

488. *Timée*, 58 E et sq.

les opinions de Philolaos ne s'y retrouvent qu'à travers les interprétations de l'Académie. Mais précisément, il est permis de supposer que la doctrine de Platon et de Speusippe tire ses origines, en partie, de celle de Philolaos. Il s'agit, dans ce texte, de démontrer que la décade est le nombre fondamental. En effet, à l'aide de la décade on peut expliquer toutes les figures géométriques primitives, le point, la ligne, le triangle, la pyramide, c'est-à-dire, les lignes, les plans, les solides élémentaires. Or, ces figures géométriques construites à l'aide des nombres ordonnent le devenir, où nous les voyons apparaître, précisément dans l'ordre où l'arithmétique permet de les construire. Bref, le nombre maintient le devenir par l'intermédiaire de la figure géométrique. Certains nombres, mieux déterminés que les autres, sont, par là-même, plus capables de limiter et de définir. Tels sont, probablement, les nombres impairs et cette sorte de nombres pairs que l'on nomme pairs-impairs, peut-être parce qu'ils se divisent par moitiés impaires[489]. C'est donc du nombre que vient, en dernière analyse, toute limite et toute détermination. L'unité qui fixera le centre de la sphère céleste, la courbe qui en embrasse le contour, les figures des corps qui la remplissent, sont productions du nombre.

Le mécanisme par lequel la limite détermine l'illimité reste fort obscur. Aristote, qui est ici la source principale, nous fait connaître plusieurs doctrines différentes qui, sans doute, ne se rapportent pas toutes à Philolaos. Il nous assure d'abord que les pythagoriciens se servaient, pour expliquer les rapports du nombre et des choses, du mot de *μίμησις* (imitation). On sait que Platon discute et réfute cette théorie dans le *Parménide*[490]. Mais ailleurs Aristote affirme que,

489. Fg. 2 (*Stob. Ecl.*. I, 21, 7*a*, 187, 14 w.; *Vors.*, 250, 3-15); Fg. 5 (*Stob. Ecl.*, I, 21, 7 c, 188, 9 w.; *Vors.*, 251, 1): ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μειχθέντων ἀρτιοπέριττον. L'explication généralement admise, celle qu'adoptent Chaignet, *Pythagore*, et Zeller, est que le nombre ἀρτιοπέρισσον est l'unité. *Jamblique* (*in Nicom.*, 29) admet que c'est le nombre pair dont les moitiés sont impaires. Cette interprétation est acceptée par Bauer, *o. c*. p. 13.

490. *Arist. Mét.*, I, 6, 987^{b}, 11 : οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν. Cf, Zeller, I^{5}, 347 ; comparer *Platon, Parmén*, 132 A et sq.

pour les pythagoriciens, les nombres constituent la partie matérielle (ὕλη) des choses, qu'ils en sont les éléments, que les choses sont réellement faites et composées de nombres[491]. Ces deux indications sont contradictoires, puisque l'imitation exige que l'être qui imite et l'être imité restent distincts. Plusieurs solutions, dont aucune, à la vérité, n'est complètement satisfaisante, ont été proposées pour les concilier. Il se peut d'abord qu'Aristote ait réuni et confondu, en une désignation commune, plusieurs doctrines différentes. Il se peut que la doctrine même de Philolaos ait contenu les contradictions que nous relevons dans l'exposé d'Aristote. Il se peut enfin que la doctrine des nombres n'ait pas joué de rôle dans la physique, comme le veut Bauer[492]. De ces trois hypothèses nous pouvons exclure tout de suite la dernière. Laissons de côté les considérations de Bauer qui, suivant les distinctions des modernes, croit retrouver dans le pythagorisme primitif l'opposition entre l'ordre de la connaissance et celui de l'être. Philolaos ne comptait point sans doute l'ἄπειρον parmi les nombres. Mais le πέρας qui le fixe et le limite ne contient-il pas tous les nombres? Et les limites qui arrêtent et déterminent les contours des êtres ne font-elles point partie de ces êtres mêmes?

L'emploi même de l'expression μίμησις, concurremment avec une théorie qui fait du nombre la substance des choses, n'a rien qui doive étonner. Nous retrouverons, chez Platon lui-même, une contradiction analogue. Reste donc que le nombre constitue la réalité des choses, qu'il en forme la substance et l'être puisque, sans lui, elles ne seraient pas. Mais Aristote dit aussi que les pythagoriciens ont considéré uniquement ὕλη, la matière, c'est-à-dire, comme nous le verrons, le changement. Baeumker en conclut, après Zeller, que les nombres sont matériels[493] ou corporels, que les pythagoriciens imaginaient les nombres comme des réalités

491. *Mét.*, I, 6, 987^b, 28 : οἱ [Π.] δ'ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα. Cf. plus bas § **142**, note 527.
492. Bauer, *o. c.*, p. 11, 15, 16.
493. *Problem der Materie*, p. 35, 37. Cf. Zeller, I^5, 349.

concrètes et sensibles. Cette explication, qui est généralement admise, n'est pas, sans doute, rigoureusement exacte. Le nombre n'agit point directement dans les choses sensibles. Il s'y fixe sous les espèces de la figure géométrique ou des périodes de la durée. De plus, si les pythagoriciens ont, d'après Aristote, considéré les nombres *κατὰ τὴν ὕλην*, cela veut dire surtout, semble-t-il, qu'ils les ont considérés dans leur rapport avec le devenir non point tant comme des formes idéales et rationnelles que comme des principes vivants d'ordre et de détermination. Les nombres eux-mêmes sont engagés dans le devenir. Ils y interviennent à chaque instant pour l'ordonner, pour le régler, pour lui donner des mesures, une limite, tout ce qui le fixe et le rend saisissable. Ils sont moins la matière des choses que la forme ou la loi, partout présente et vivante en elles.

§ 135. — Le résultat de l'union de l'*ἄπειρον* et du *πέρας* est le cosmos. La physique de Philolaos est toute mythique. Elle se compose de deux parties, la cosmogonie proprement dite et la théorie des éléments.

La cosmogonie nous est mal connue. C'était l'histoire de la détermination progressive du chaos par les nombres. L'univers que décrit Philolaos est déterminé de deux manières. Il a un centre, et une sphère parfaite l'enveloppe et le limite. Au centre de l'univers est l'unité identique au feu. Au témoignage de Théophraste, le feu était désigné d'une foule de noms poétiques. C'était Hestia ou la mesure de la nature, la mère des dieux, la demeure de Zeus, l'autel[494]. C'était aussi l'unité absolue[495]. Ces noms singuliers,

494. *Théophr. et Posid. ap. Aët.*, II, 7, 7 (*Dox* , 336 ; *Vors.*, 247, 13) : Φ. πῦρ ἐν μέσωι περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ [Cf. Fg. 7 (*Stob. Ecl.*, I, 28, 8, 189, 17 w.] καὶ Διὸς οἶκον, καὶ μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως ; *Arist. de Caelo*, II, 13, p. 294a, 18 ; cf. BAUER, *o. c.*, p. 52 et DECHARME, *Critique des traditions religieuses*, 1904, p. 356 et sq.

495. Cette doctrine de l'unité a donné lieu à une foule d'interprétations arbitraires. P. exemple, RITTER, *Geschichte der Pyth. Phil.*, 1826, p. 122, identifiant ἕνας et πέρας comprend le pythagorisme, comme un monisme [Sur cette interp. cf. BAUER, *o. c.*, p. 35]. Pareillement, d'après CHAIGNET, *Pyth. et le pythagorisme*, 1873, II, p. 12, l'unité « principe supérieur » domine les

si toutefois Théophraste nous les rapporte exactement, sont révélateurs. L'unité qui vit au centre du monde est moins une unité métaphysique que le principe actif qui ordonne et organise tous les changements. C'est au centre de la sphère que réside la loi immuable de l'ordre universel. Et c'est de là que va partir le mouvement qui se propage dans toute la sphère[496]. Le foyer central était peut-être le soleil ou la lumière autour de laquelle tous les êtres vont se disposer. Doctrine singulière, hardie, qui étonne Aristote, puisqu'une tradition séculaire attribue à la terre elle-même cette position centrale.

La sphère extérieure paraît identique au ciel des astres fixes[497]. Sans doute, elle est aussi composée de feu, mais d'un feu moins parfait et moins pur que celui qui brille au centre du cosmos.

L'univers ainsi constitué s'est détaché de l'*ἄπειρον*. Mais, il ne contient pas toute la réalité. Autour de lui, subsiste, au dire des doxographes, un vide infini[498]. Les interprètes

contraires. — Boeckh, *Philolaos*, 1819, p. 147, trouvait dans les fragments de Philolaos une théologie.

496. Fg. des Βάκχαι (*Stob*, I, 15, 7, 148, 4 w. *Vors.*, 256, 15) : ὁ κόσμος εἷς ἐστιν, ἤρξατο δὲ γίγνεσθαι ἀπὸ τοῦ μέσου, καὶ ἀπὸ τοῦ μέσου εἰς τὸ ἄνω διὰ τῶν αὐτῶν τοῖς κάτω... τοῖς γὰρ κατωτάτω τὰ μέσα ἐστὶν ὥσπερ τὰ ἀνωτάτω καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως (texte de Diels). Diels traduit : « *Pour les choses qui sont tout à fait en bas, les parties du milieu sont les plus élevées.* » ; Zeller, I[5], 438[3] qui donne : τοῖς γὰρ κάτω τὰ κατωτάτω ἐστίν, traduit : « *Pour ceux d'en bas, ce qui est le plus bas est le plus haut* » ; Bauer, p. 98, 100, qui donne : τοῖς γὰρ κάτω τὰ κατωτάτω μέσα ἐστίν, traduit : « *Pour ceux d'en bas, la partie la plus élevée est le milieu.* »

497. Fg. 7 et 12 : ἡ σφαῖρα ; Fg. 17 : ὁ κόσμος. Cf. *Aét.*, II, 7, 7 (*Dox.*, 336 ; *Vors.*, 247, 14) ; III, 11, 3 (*Dox.*, 377 ; *Vors.*, 247, 27) et surtout II, 5, 3 (*Dox.*, 333 ; *Vors.*, 247, 34) : τὸ μὲν ἐξ οὐρανοῦ πυρὸς ῥυέντος. L'examen du texte d'*Aétius* (II, 7, 7) montre que le feu dont il est ici question n'est pas le feu central : καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω, τὸ περιέχον... τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος... Ὄλυμπον καλεῖ [τοῦ περιέχοντος supprimé par Boeckh, *Philolaos*, p. 94[1] et 98, est maintenu par Bauer, *o. c.*, p. 55 et Diels, *Dox.*, 337].

498. *Arist. Phys.*, III, 203[a], 6 : καὶ εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ <κενὸν> ἄπειρον. — *Phys.*, IV, 6, 213[b], 22 : εἶναι δ'ἔφασαν καὶ οἱ Π. κενὸν καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐ ανῷι. Ces textes ne signifient pas, comme le veulent Boeckh, *Philolaos*, p. 98 ; Karl Joël, *Zeitschr. für Ph. und Ph. Kritik*, 97, 1890, p. 99 ; Zeller, I[5], 436 que l'illimité est hors de l'univers [Cf. aussi M. Œffner, *die Pyth. Lehre vom Leeren, Abh. Christ gewidmet.* München, 1891, p. 388 qui corrige <τὸ> ἄπειρον]. Ils signifient seulement qu'il existe un vide infini hors de l'univers. — Cf. Chaignet, *Pyth.*, II, p. 70, et Bauer, *o. c.*, p. 81.

modernes ont discuté la nature de ce vide. Les uns y ont vu un résidu de l'ἄπειρον primitif[499]. Les autres y trouvent un vide analogue à celui des atomistes[500]. En effet, à cette doctrine du vide se rattache une conception singulière qui paraît venir d'Anaximène[501]. L'univers placé au milieu du vide le respire et l'aspire en lui. La pénétration du vide à l'intérieur du cosmos a pour effet, probablement, comme l'a conjecturé Bauer, de séparer les individus, de distinguer les formes, d'abord confondues dans l'unité de la sphère. Il y a là, sans doute, un souvenir de l'atomisme. Philolaos vient après Leucippe et Empédocle.

§ 137. — La théorie des éléments a dans le pythagorisme une grande importance. C'est dans l'école pythagoricienne que se trouvent, nous l'avons vu, les spéculations les plus anciennes de la physique élémentaire[502]. Un fragment étrange de Philolaos nous avertit qu'il ne les a pas négligées. Aux quatre corps désormais classiques, s'ajoute un cinquième élément appelé, si les textes ne sont pas altérés, du nom mystérieux de ὁλκάς[503]. Ces éléments s'arrangent autour du feu central, en sphères concentriques et régulières, dans un ordre qui ne nous est pas connu avec précision. On s'est demandé ce que peut bien désigner le mot ὁλκάς. Dans le vocabulaire courant, c'est le chaland

499. Boeckh, *Philolaos*, p. 98 ; Ritter, *Gesch. der gr. Phil.*, 1829, p. 172 ; Chaignet, *Pyth*, II, 70, 158 ; Zeller, I⁵, 436. — En sens inverse, cf. Bauer, *o. c.*, p. 81.

500. L'opinion de Baeumker, *Problem der Materie*, p. 38, de Deichmann, *Problem des Raumes*, 1893, p. 15, 16, de Œffner, *die P. Lehre vom Leeren*, p. 388 qui identifient le vide à l'étendue géométrique est difficilement acceptable. — Comp. Chiapelli, *Zu Pythagoras und Anaximenes*, *Archiv*, I, 592, et Bauer, *o. c.*, p. 89.

501. *Arist. Phys.*, IV, 6, 213b, 23 : ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις. D'après Bauer, *o. c.*, p. 83, le texte se rapporte sûrement à Philolaos. La chose est seulement probable. La théorie qui vient d'Anaximène ne paraît pas appartenir encore, comme le veut Chiapelli (*Archiv*, I, 583), à Pythagore lui-même. Comp. Baeumker, *N. Jahrb. für Kl. Phil.*, 1886, p. 360, et Tannery, *Pour l'histoire de la S. hellène*, 1887, p. 121.

502. Diels, *Elementum*, 1899, p. 13.

503. Fg. 12 (*Stob. I, proem.*, 3, 18, 5 w.). τὰ ἐν τᾶι σφαίραι πῦρ < καὶ > ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ὁ < ἁ ? > τᾶς σφαίρας ὁλκὰς πέμπτον.

remorqué, le bateau plat qui sert à transporter les fardeaux. A première vue le texte n'a point de sens. Pourtant, les corrections proposées ne s'accordent point avec les manuscrits de Stobée. Les derniers éditeurs conservent la leçon ὁλκάς, sans l'expliquer[504]. Les hypothèses proposées sont nombreuses. Bauer, comparant le fragment aux textes voisins dans lesquels figurent le mot ἕλκειν, tirer, pense qu'il s'agit du vide extérieur au cosmos, et que la respiration attire et fait pénétrer en lui[505]. Ce serait alors une sorte d'éther plus ou moins subtil, peut-être la lumière qui baigne et distingue les formes. L'explication est plausible, plus que celles qui rattachent le mot à telle ou telle racine sanscrite[506]. Mais il faut avouer qu'elle demeure singulièrement conjecturale.

§ **138.** — Philolaos n'admettait point l'éternité de l'univers. De même qu'il est né, il doit mourir. L'histoire de sa naissance est curieuse. Il s'est formé par une sorte de rayonnement autour du feu central. Un texte des Βάκχαι explique ce mécanisme[507]. L'ordre s'est propagé symétriquement au-dessus et au-dessous du centre. Il en résulte que le centre est, au regard de chacune des deux moitiés symétriques, la terre et l'ἀντίχθων, le haut ou la partie supérieure de l'univers[508]. De même, le monde périra. Il peut

504. Meinecke, *ad h. l.*, donne κυκλάς. Schaarschmidt, *die angebliche Schriftstellei des Philolaos*, 1867, p. 50, donne ὄγκος ou ὁλότας ; Heeren, *ad h. l.*, ὅλκος ; Zeller, I[5], 376[3], proposait κύκλος ou ὅλας. Comp. Chaignet, *o. c.*, I, 248[2], II, 163[2]. Les derniers éditeurs, Wachsmuth et Diels, maintiennent ὁλκάς d'après les manuscrits.

505. Bauer, *o. c.*, p. 85, 86 ; rapprocher le texte d'*Aristote, Phys.*, IV, 6, 213b, 22.

506. Garbe, *Wiener Zeitschr. f. d. K. der Morgenl.* XVI, 1899, p. 303, fait dériver ὁλκάς du mot sanscrit *âkâsa*. Sur cette conjecture, cf. Diels, *Deutsche Lit. Zeitung*, 1899, p. 97, et Gundermann, *Rh. Mus.*, 1904, p. 146.

507. Fg. des βάκχαι (*Stob. Ecl.*, I, 15, 7, 148, 4 w.; *Vors.*, 256, 15). Fg. douteux du Π. ψυχῆς (*Stob.*, I, 20, 2, 172, 10 *b*, w.; *Vors.*, 258, 4, et surtout *Arist. Mét.*, XIV, 3, 1091a, 15 : φανερῶς γὰρ λέγουσιν < οἱ Π. > ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος. Sur ces textes, cf. Bauer, *o. c.*, p. 39, 98, 100, 107, 108. Cf. note *496*.

508. *Théophr. ap. Aét.*, II, 7, 7 (*Dox.*, 336 ; *Vors.*, 247, 15), représente ainsi l'univers de Philolaos. Il y a 10 corps rangés autour du feu central, les 6 planètes, le soleil, au-dessous de lui la lune, plus bas la terre, enfin l'ἀντί-

périr, soit par l'embrassement qui résulte, comme dans l'ancienne légende, de la chute du soleil, soit par l'inondation[509]. Peut-être, comme l'a supposé Boekh, Philolaos admettait-il une succession périodique d'incendies et de déluges, une suite éternelle de renaissances et de morts du cosmos.

On peut donc dire que le monde est né, mais qu'il est immortel, puisque chacune de ses destructions par le feu ou par l'eau est suivie d'une résurrection. Il est possible que Philolaos, comme certains textes le laissent supposer, ait soumis ces changements à des lois mathématiques, ait déterminé pour eux des périodes, des grandes années[510].

Bref, nous trouvons chez Philolaos une cosmogonie complète assez voisine, en somme, des cosmogonies ioniennes.

§ 139. — L'antiquité lui attribue également une doctrine de l'immortalité des âmes[511]. Peut-être peut-on rapporter à Philolaos certaines des expressions mystiques du *Phédon*. En tous cas, Aristote nous apprend que, d'après le mythe pythagoricien, l'âme et le corps sont rigoureusement distincts. Même il n'existe pas de rapports entre l'âme et le corps. Une âme quelconque peut se revêtir d'un corps quelconque[512]. C'est la célèbre doctrine de la métempsycose, ou plutôt de la palingénésie[513]. Les âmes périront

χθων. La partie supérieure du feu enveloppant est l'Olympe, ciel des fixes. Le Cosmos et le ciel des astres errants, théâtres de la naissance et de la mort, sont placés au-dessous de l'Olympe (Cf. *Alex.*, *in Mét*, 38, 22, *Hayd.*).

509. *Aét.*, II, 5, 3 (*Dox.*, 333 ; *Vors.*, 247, 34). Il s'agit bien, semble-t-il, comme l'avait reconnu Boeckh (*Phil.*, 1819, p. 113), d'une doctrine de la palingénésie, quelles que soient les hésitations de Bauer (*o. c*, p. 97).

510. *Censor. de D. Natali.*, XVIII, 8 ; XIX, 2.

511. *Max. Tyr. Dial.*, 16, 1, 287. *Reiske* ; *Claud. Mamert.*, *de Stat. an.*, II, 7.

512. *Ar. de An.* I, 3, 407b, 22. κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν τὸ τυχὸν ἐνδυέσθαι σῶμα. Cf. Rohde, *Psyche*, II², 124³, 135³.

513. *Serv. in Verg. Aen.*, III, 68 : *Pythagoras non* μετεμψύχωσιν *sed* παλιγγενεσίαν *esse dixit* ; *Plat. Phédon*, 70 c : πάλιν γίγνονται. Cf. les autres textes ap. Rohde, II², 135³, et Bauer, *o. c.*, p. 162. Cette doctrine appartient-elle en propre à Philolaos ? C'est ce qu'il est impossible d'affirmer avec certitude. Cependant le Fg. 14 de Philolaos [*Athenée*, IV, 257 c ; *Vors.*, 255, 5] et les textes de *Platon* (*Gorgias*, 493 a ; *Cratyle*, 400 c) permettent de penser [illegible] avait réellement admis que les âmes sont éternelles.

avec l'univers tout entier. Elles renaîtront avec lui pour s'unir à d'autres corps. Les textes qui nous sont parvenus laissent très vagues les détails de cette doctrine. Le fragment célèbre *de Anima* est certainement falsifié [514]. On y trouve mélangés des éléments de toute époque dont le triage est à peu près impossible. Et la tentative de reconstruction de Bauer est trop conjecturale, pour que nous en puissions tenir compte.

De même, il est difficile, en l'absence de toute indication précise, de déterminer comment, pour Philolaos, s'opposent la psychê et le corps qui la contient. L'âme, a-t-on dit, est pour lui immatérielle. Des textes du *Phédon* et du *Philèbe,* on peut inférer que l'âme, si elle n'est point encore pour le pythagorisme ancien un nombre qui se meut, est proche parente des nombres. Mais, les nombres ne sont rien moins, nous l'avons vu, que des réalités immatérielles. Au reste, ce n'est point à opposer le corps et les substances incorporelles que le philosophe devait s'attacher. Bien plutôt, il cherche à distinguer la limite et l'illimité, le changement indéterminé de l'ἄπειρον, de l'ordre et de l'harmonie du πέρας. C'est de ce point de vue surtout que la distinction mystique de l'âme et du corps prend une valeur pour la science. Car l'âme, ainsi, apparaît déjà peut-être chez Philolaos comme le principe des changements réguliers et ordonnés.

La doctrine de Philolaos est importante surtout par la conception très forte qu'elle apporte de l'ordre du devenir. Limité par les figures, mesuré par les nombres, le changement tombe sous les prises de la raison. Cette idée a inspiré depuis longtemps peut-être les savants de l'école. Dans la

514. *Stob. Ecl*., I, 20, 2, 170, 10 w. Cf. Spengel, *Münch. Gel. Anz.*, 1846, p. 214 ; Rohr, *de Philolai Pythagorei fragmento π. ψυχῆς*. Leipzig, 1874. — Zeller, I, 5, 371[1], 409. 416, et Schaarschmidt, *die angebl. Schriftstellerei des Ph.*, 1864, p. 26, considèrent le fragment comme apocryphe. *Id.*, Jülg, *Neupyth. Studien, Wien*, 1892, p. 7, 8 ; H. Siebeck, *Geschichte der Psychol.*, 1880, I, p. 66 ; Chiapelli, *Pythagoras und Anaximenes, Archiv*, I, 582 ; Bauer, *o. c.*, p. 100 et 135, s'efforce, au contraire, de prouver qu'une partie du fragment est authentique.

musique et dans l'astronomie, ils savent retrouver le rythme qui dispose le changement, la précision des formes qui le contiennent. Philolaos résume les résultats de leurs longues recherches. L'opposition de l'ἄπειρον et du πέρας, l'histoire semi-légendaire de la conquête des choses par le nombre, la doctrine des incarnations successives et de l'action régulatrice des âmes, tels sont les éléments que son œuvre introduit dans la science. Et c'est chez lui, sans doute, que Platon ira les chercher.

II

§ **140.** — Le pythagorisme comme l'a noté E. Rohde[515] n'a jamais cessé d'exister. De Pythagore lui-même jusqu'à Xénocrate et même jusqu'à Posidonius[516], une lignée ininterrompue de savants et de mathématiciens conserve et enrichit la tradition de l'Ecole. Maintenue et fixée par les scolarques, la doctrine énoncée par Philolaos n'en a pas moins subi, tour à tour, l'influence de toutes les doctrines rivales. Et, inversement, il n'est pas de philosophie qui ne lui fasse quelques emprunts.

Demêler dans ce flux et reflux continuel d'influences et de réactions ce qui appartient en propre à chacun des savants dont le catalogue de Jamblique nous a conservé les noms, ou même suivre par périodes depuis le milieu du VIe siècle l'évolution de la physique pythagoricienne est impossible. Au reste, la plupart des successeurs de Philolaos ne font, semble-t-il, que traduire dans leur vocabulaire spécial les doctrines d'Empédocle, d'Anaxagore ou de Leucippe. Que savons-nous de Ménestor[517], contemporain

516. E. ROHDE, *der gr. Roman und seine Vorlaüfer*, 1876, p. 67, 257 ; comp. DIETERICH, *Nekya*, 1893, p. 143, 145.
516. E. ROHDE, *Kl. Schriften*, 1901, p. 232.
517. Nous ne connaissons Menestor que par *Théophraste*, qui le range parmi οἱ παλαιοὶ τῶν φυσιολόγων (*Caus. Pl.*, IV, 3, 5 ; *Vors.*, 229). Ailleurs (*ibid.*, I, 21, 5 ; *Vors.*, 228, 11), Th. le présente comme un disciple d'Empédocle. Les plantes les plus chaudes sont aussi celles qui renferment le plus d'humidité.

d'Empédocle, sinon que, d'après Théophraste, il avait développé et généralisé une hypothèse d'Empédocle sur les rapports de l'humidité et de la chaleur? De même Aristote attribue à Xouthos, contemporain peut-être de Leucippe [518], des preuves de l'existence du vide, qui appartiennent visiblement aux atomistes. Comment, sans le vide, expliquer la distinction des corps? Pareillement chez Oenopide de Chio [519], le géomètre, qui vit sans doute peu après Anaxagore, on trouve une doctrine des éléments qui paraît inspirée de Diogène ou de Hippon et qui explique tout par les propriétés de l'air et du feu [520]. C'est peut-être aussi d'Oenopide que viennent les spéculations relatives au rôle du cercle de l'écliptique, régulateur de l'ordre des générations.

Expliquant, par une méthode analogue à celle de Philolaos, le surnom d'Apollon *Loxias*, il le rapportait au cercle de l'écliptique (λοξὸς κύκλος) et, par des spéculations astronomiques subtiles, il montrait que la disposition de l'écliptique rend compte de l'irrégularité apparente du changement. Théorie importante qui reparaît chez Platon, et Aristote, à qui elle sert à expliquer l'ordre des naissances et des morts [521].

§ **141.** — Après Leucippe et probablement avant Hippon, Ecphante de Syracuse nous offre une variante de l'atomisme [522]. Des indivisibles, en nombre illimité, analogues

Le mot ὀπός (suc, sève des plantes) lui servait d'une manière générale à désigner l'élément humide (*H. P.*, I, 2, 3).

518. Ce Xouthos (*Arist. Phys.*, IV, 9, 216b, 22, et *Simpl.*, 683, 24) paraît identique au *Bouthos* du catalogue de *Jamblique* (*V. P.*, 267) qui le compte parmi les pythagoriciens de Crotone. Il prouvait l'existence du vide, διὰ τοὺ μανοῦ καὶ πυκνοῦ ; sinon, toutes choses se réuniraient, κυμανεῖ τὸ ὅλον, ὥσπερ ἔφη Ξοῦθος.

519. *Proclus in Eucl.*, 65, 21 (d'après *Eudème*), καὶ Οἰνοπίδης ὁ Χῖος ὀλίγου νεώτερος ὢν Ἀναξαγόρου ; *Pseud. Plat. Erast.*, 132 A ; *Diogène*, IX, 41.

520. *Sext. P. H*, III, 30, Ὁ. δὲ ὁ Χῖος πῦρ καὶ ἀέρα < ἀρχὰς εἶναι >. *Aét.*, I, 7, 17 (*Dox.*, 302), le rapproche de *Diogène d'Apollonie*.

521. *Th. de Smyrne*, 198, 14 ; *Aét.*, II, 12, 2 (*Dox*, 340), *Diod.*, I, 98, 2 ; *Macrob. Sat.*, I, 17, 31 et *saepe*. D'après Decharme, *Critique des tr. religieuses chez les Grecs*, 1904, p. 329 et sq., l'emploi de ce surnom n'aurait été fait que par les stoïciens.

522. Zeller, I⁵, 495, considère *Ecphante* comme un contemporain de

aux atomes de Leucippe, produisent, par leur concours dans le vide, tous les composés.

Avec les atomes, ils ont en commun la figure et la grandeur. Mais ils ne sont mus ni par le choc, ni par leur poids, ni par une cause extérieure. Chacun d'eux possède une « force » une *δύναμις* propre et, par *δύναμις*, Ecphante entendait sans doute une sorte de force motrice située en chacun d'eux[523]. Peut-être l'ensemble de toutes ces forces forme-t-il la « puissance divine » le *νοῦς* ou la *ψυχή* dont parle Hippolyte.

§ **142.** — Mais, à côté de ces théories qui se groupent sous quelques noms propres, une foule d'autres doctrines nous sont parvenues sans aucune indication de provenance. Dans les textes mêmes d'Aristote, nous pouvons en distinguer plusieurs. On a essayé plusieurs fois de les classer. Les uns ont distingué, à l'exemple de Jamblique, l'école de Métaponte et celle de Crotone[524]. D'autres, avec plus de précision verbale que d'exactitude ont opposé aux « Pythagoriens » les « Pythagoriciens[525] » proprement dits. Les derniers auraient été uniquement mathématiciens. Les premiers, sous l'influence d'Héraclite, se seraient donnés surtout à la physique. Les textes d'Aristote autorisent toutes ces constructions mais n'en justifient aucune. Si nous laissons de côté les spéculations d'un caractère purement mathématique, nous pouvons seulement assez artificiellement indiquer la classification suivante.

Tout d'abord, parmi les textes d'Aristote, les uns se rap-

Platon. Le seul texte qui nous renseigne sur sa date (*Hipp.*, *Réf.*, I, 15 ; *Dox.*, 566) le place entre Xénophane et Hippon. TANNERY, *Ecphante de Syracuse*, *Archiv*, XI, 263, se rallie à l'opinion de ZELLER.

523. *Hipp.*, *Réf.*, I, 15 (*Dox.*, 566) : τὰ μὲν πρῶτα ἀδιαίρετα εἶναι σώματα καὶ παραλλαγὰς αὐτῶν τρεῖς ὑπάρχειν, μέγεθος σχῆμα δύναμιν... εἶναι δὲ πλῆθος αὐτῶν ὡρισμένον καὶ οὐκ ἄπειρον [ROEPER et ZELLER ; DIELS, *Dox.*, 566ⁿ, propose ὡρισμένων κατὰ τοῦτο, ἄπειρον] Cf. TANNERY, *Archiv*, XI, 267 ; *Aét.*, I, 3, 19 (*Dox.*, 286) ; II, 3, 3 (*Dox.*, 330). — *Hipp.*, *Réf.*, I, 15, 2 (*Dox.*, 566, 15) : κινεῖσθαι δὲ τὰ σώματα μήτε ὑπὸ βάρους, μήτε πληγῆς, ἀλλ' ὑπὸ θείας δυνάμεως, ἣν νοῦν καὶ ψυχὴν προσαγορεύει.

524. Cf. la bibliographie et les références, ap. ZELLER, I^5, 316^1.

525. *Ibid.*

portent à peu près sûrement à quelqu'un des auteurs que nous avons déjà étudiés. Tel est le passage du *de Caelo,* où l'on peut relever une allusion à la doctrine d'Ion de Chio[526]. D'autres, au contraire, nous mènent, comme nous le verrons, jusqu'à l'époque même d'Aristote, jusqu'aux successeurs immédiats de Platon dans l'Académie. Tels sont sans doute les textes qui nous rapportent la doctrine de la dyade indéfinie du grand et du petit. De même Proclus, Jamblique et Théon de Smyrne nous font connaître des théories analogues et très probablement postérieures.

Les textes qui nous livrent les doctrines antérieures à Platon nous révèlent deux formes différentes du pythagorisme. C'est d'abord la théorie particulière à quelques auteurs et qui fait des nombres mêmes, envisagés comme des grandeurs, les éléments des choses. C'est ensuite une théorie qui explique la formation des nombres et de l'univers par la réunion de l'infini et de sa limite. Ces deux doctrines voisines de ce que nous avons rencontré chez Philolaos paraissent cependant un peu différentes.

§ 143. — La première est assez aisément intelligible. Retrouvant dans toute la nature les propriétés merveilleuses du nombre, certains pythagoriciens en concluaient que dans toutes choses il y a des nombres, que toutes sont faites de nombres[527]. Les nombres, du reste, n'apparaissent

526. *Arist.*, *de Caelo,* I, 1, 268^a, 10: καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τρισὶν ὥρισται... Comp. *Ion de Chio*, Fg. 77. *Koepk* (*Harpok.*): πάντα τρία καὶ < οὐδὲν > πλέον ἢ ἔλασσον (cf. Diels, *Vors.*, 230, 34). Cf. note 175.

527. *Arist.*, *Mét.*, I, 5, 985^b, 25 : τὰς τούτων < τῶν ἀριθμῶν > ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων. — En effet, ils sont φύσει πρῶτοι ; de plus, on peut partout, surtout dans l'eau, la terre et le feu, contempler des imitations (ὁμοιώματα) des nombres ; enfin, les éléments (στοιχεῖα) des nombres sont les éléments de l'être... καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν Id., *de Caelo,* I, 9, 290^b, 12 (et *Alex.*, *in h. l.*, 41, 1). — Les textes suivants : *Mét.*, I, 5, 987^a, 12 ; I, 6, 987^b, 28 : οἱ [Πυθ.] ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα, καὶ τὰ μαθηματικὰ μεταξὺ τούτων οὐ τιθέασιν [cf. *Théophr.*, *Met.*, 33, XI *a,* 27, *Usener*] ; I, 8, 989^b, 29, 33 ; XIII, 6, 1080^b, 16 ; 8, 1083^b, 8, 12, 16 ; XIV, 3, 1090^a, 25, *de Caelo*, III, 1, 300^a, 16 : ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν, ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές, contiennent une doctrine beaucoup plus radicale.

l'opposition de deux qualités couplées. Par là, l'indétermination la plus absolue allait elle-même, en quelque façon, tomber sous les prises du nombre.

§ **144.** — Du dernier en date des pythagoriciens antérieurs à Platon, Archytas, nous ne connaissons pas la physique. Mais un texte d'Aristote lui attribue une théorie de la définition, d'une grande portée historique. Archytas décomposait chaque nom en deux termes étroitement unis. Le calme, disait-il, est le repos de l'air. Aristote remarque lui-même l'analogie qui existe entre cette conception et la sienne propre. Archytas, le premier, aurait énoncé la théorie du *substrat* logique, qui va dominer toute la doctrine aristotélicienne du changement[533].

533. *Aristote, Mét.*, VIII, 2, 1043^{a}, 19. La plupart des fragments qui nous ont été conservés se rapportent à la mathématique seule. Cf. ZELLER, I^{5}, 341.

CHAPITRE VIII

L'ÉCLECTISME

§ 145. — Les doctrines d'Archélaüs, de Diogène d'Apollonie, de Hippon, peut-être de Cleidemos et d'Idaios[534], font prévoir la réaction violente contre les philosophies scientifiques et dialectiques, qui va s'achever dans les spéculations fantastiques du nouvel orphisme.

De Cleidemos et d'Idaios nous ne savons que le nom. Et Archélaüs ne nous est guère mieux connu[535]. Mais une brève indication de Platon nons montre bien qu'il revenait à une conception archaïque des choses. Conservant la théorie d'Anaxagore, affirmant, comme lui, l'existence des homoeoméries[536], il reconnaissait, nous disent les doxographes, deux principes, le froid, cause du repos, le chaud, principe du mouvement[537]. Nous sommes un peu mieux renseignés sur Diogène et sur Hippon. Entre ces deux savants, les

534. Sur *Cleidemos*, que *Théophr.* (*de Sensu*, 38, *Dox.*, 510) place entre Anaxagore et Diogène d'A., cf. *Aristote*, *Météor.*, II, 9, 370ᵃ, 10, qui lui attribue une explication de l'éclair, et *Théophr.* (*de Sensu*, 38 et *Hist.* et *Caus. Plant.*) qui cite sous son nom diverses théories physiologiques. A *Idaios*, *Sextus*, IX, 360, attribue une doctrine de l'air-élément. ZELLER, I⁵, 258, pense que Idaios a considéré un élément plus léger que l'air, plus dense que le feu. (*de Caelo*, I, 5, 303ᵇ, 10 ; *Phys.*, I, 4, 187ᵃ, 12 et *Simpl.*, 149, 5). Mais ni le texte d'Aristote, ni le commentaire de Simplicius ne nomment Idaios, dont la doctrine, en conséquence, nous reste inconnue.

535. La date d'Archelaos est approximativement 440 (*Porphyr.*, *V. P.*, Fg. 12. *Nauck* ², 11, 23 et *Diogène*, II, 22). Cf. ZELLER, I⁵, p. 1031.

536. *Hipp.*, *Réf.*, I, 9 (*Dox.*, 563) : οὗτος ['A.] ἔφη τὴν μῖξιν τῆς ὕλης ὁμοίως 'Αναξαγόραι τάς τε ἀρχὰς ὡσαύτως. Cf. *Théophr.*, *ap. Simpl.*, 27, 23 (Comp. *Dox.*, 174).

537. *Hipp.*, *Réf.*, I, 9 (*Dox.*, 563) : εἶναι δ'ἀρχὰς τῆς κινήσεως < δύο >... τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν. καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἠρεμεῖν. (Cf. *Vors.*, 337.) Comp. *Platon*, *Soph.*, 242 D. — Sur les détails de la cosmographie, cf. ZELLER, I⁵, 1035.

périr, soit par l'embrassement qui résulte, comme dans l'ancienne légende, de la chute du soleil, soit par l'inondation[509]. Peut-être, comme l'a supposé Boekh, Philolaos admettait-il une succession périodique d'incendies et de déluges, une suite éternelle de renaissances et de morts du cosmos.

On peut donc dire que le monde est né, mais qu'il est immortel, puisque chacune de ses destructions par le feu ou par l'eau est suivie d'une résurrection. Il est possible que Philolaos, comme certains textes le laissent supposer, ait soumis ces changements à des lois mathématiques, ait déterminé pour eux des périodes, des grandes années[510].

Bref, nous trouvons chez Philolaos une cosmogonie complète assez voisine, en somme, des cosmogonies ioniennes.

§ 139. — L'antiquité lui attribue également une doctrine de l'immortalité des âmes[511]. Peut-être peut-on rapporter à Philolaos certaines des expressions mystiques du *Phédon*. En tous cas, Aristote nous apprend que, d'après le mythe pythagoricien, l'âme et le corps sont rigoureusement distincts. Même il n'existe pas de rapports entre l'âme et le corps. Une âme quelconque peut se revêtir d'un corps quelconque[512]. C'est la célèbre doctrine de la métempsycose, ou plutôt de la palingénésie[513]. Les âmes périront

χθων. La partie supérieure du feu enveloppant est l'Olympe, ciel des fixes. Le Cosmos et le ciel des astres errants, théâtres de la naissance et de la mort, sont placés au-dessous de l'Olympe (Cf. *Alex.*, *in Mét*, 38, 22, *Hayd.*).

509. *Aét.*, II, 5, 3 (*Dox.*, 333 ; *Vors.*, 247, 34). Il s'agit bien, semble-t-il, comme l'avait reconnu BOECKH (*Phil.*, 1819, p. 113), d'une doctrine de la palingénésie, quelles que soient les hésitations de BAUER (*o. c*, p. 97).

510. *Censor. de D. Natali.*, XVIII, 8 ; XIX, 2.

511. *Max. Tyr. Dial.*, 16, 1, 287. *Reiske* ; *Claud. Mamert.*, *de Stat. an.*, II, 7.

512. *Ar. de An.* I, 3, 407[b], 22. κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν τὸ τυχὸν ἐνδυέσθαι σῶμα. Cf. ROHDE, *Psyche*, II[2], 124[3], 135[3].

513. *Serv. in Verg. Aen.*, III, 68 : *Pythagoras non* μετεμψύχωσιν *sed* παλιγγενεσίαν *esse dixit* ; *Plat. Phédon*, 70 c : πάλιν γίγνονται. Cf. les autres textes ap. ROHDE, II[2], 135[3], et BAUER, *o. c.*, p. 162. Cette doctrine appartient-elle en propre à Philolaos ? C'est ce qu'il est impossible d'affirmer avec certitude. Cependant le Fg. 14 de Philolaos [*Athenée*, IV, 257 c ; *Vors.*, 255, 5] et les textes de *Platon* (*Gorgias*, 493 A ; *Cratyle*, 400 c) permettent de penser que P. avait réellement admis que les âmes sont éternelles.

avec l'univers tout entier. Elles renaîtront avec lui pour s'unir à d'autres corps. Les textes qui nous sont parvenus laissent très vagues les détails de cette doctrine. Le fragment célèbre *de Anima* est certainement falsifié[514]. On y trouve mélangés des éléments de toute époque dont le triage est à peu près impossible. Et la tentative de reconstruction de Bauer est trop conjecturale, pour que nous en puissions tenir compte.

De même, il est difficile, en l'absence de toute indication précise, de déterminer comment, pour Philolaos, s'opposent la psychê et le corps qui la contient. L'âme, a-t-on dit, est pour lui immatérielle. Des textes du *Phédon* et du *Philèbe,* on peut inférer que l'âme, si elle n'est point encore pour le pythagorisme ancien un nombre qui se meut, est proche parente des nombres. Mais, les nombres ne sont rien moins, nous l'avons vu, que des réalités immatérielles. Au reste, ce n'est point à opposer le corps et les substances incorporelles que le philosophe devait s'attacher. Bien plutôt, il cherche à distinguer la limite et l'illimité, le changement indéterminé de l'ἄπειρον, de l'ordre et de l'harmonie du πέρας. C'est de ce point de vue surtout que la distinction mystique de l'âme et du corps prend une valeur pour la science. Car l'âme, ainsi, apparaît déjà peut-être chez Philolaos comme le principe des changements réguliers et ordonnés.

La doctrine de Philolaos est importante surtout par la conception très forte qu'elle apporte de l'ordre du devenir. Limité par les figures, mesuré par les nombres, le changement tombe sous les prises de la raison. Cette idée a inspiré depuis longtemps peut-être les savants de l'école. Dans la

514. *Stob. Ecl*., I, 20, 2, 170, 10 w. Cf. Sprengel, *Münch. Gel. Anz.*, 1846, p. 214 ; Rohr, *de Philolai Pythagorei fragmento π. ψυχῆς*. Leipzig, 1874. — Zeller, I, 5, 371[1], 409. 416, et Schaarschmidt, *die angebl. Schriftstellerei des Ph.*, 1864, p. 26, considèrent le fragment comme apocryphe. *Id.*, Jülg, *Neupyth. Studien, Wien*, 1892, p. 7, 8 ; H. Siebeck, *Geschichte der Psychol.*, 1880, I, p. 66 ; Chiapelli, *Pythagoras und Anaximenes, Archiv*, I, 582 ; Bauer, *o. c.*, p. 100 et 135, s'efforce, au contraire, de prouver qu'une partie du fragment est authentique.

aux atomes de Leucippe, produisent, par leur concours dans le vide, tous les composés.

Avec les atomes, ils ont en commun la figure et la grandeur. Mais ils ne sont mus ni par le choc, ni par leur poids, ni par une cause extérieure. Chacun d'eux possède une « force » une δύναμις propre et, par δύναμις, Ecphante entendait sans doute une sorte de force motrice située en chacun d'eux[523]. Peut-être l'ensemble de toutes ces forces forme-t-il la « puissance divine » le νοῦς ou la ψυχή dont parle Hippolyte.

§ 142. — Mais, à côté de ces théories qui se groupent sous quelques noms propres, une foule d'autres doctrines nous sont parvenues sans aucune indication de provenance. Dans les textes mêmes d'Aristote, nous pouvons en distinguer plusieurs. On a essayé plusieurs fois de les classer. Les uns ont distingué, à l'exemple de Jamblique, l'école de Métaponte et celle de Crotone[524]. D'autres, avec plus de précision verbale que d'exactitude ont opposé aux « Pythagoriens » les « Pythagoriciens[525] » proprement dits. Les derniers auraient été uniquement mathématiciens. Les premiers, sous l'influence d'Héraclite, se seraient donnés surtout à la physique. Les textes d'Aristote autorisent toutes ces constructions mais n'en justifient aucune. Si nous laissons de côté les spéculations d'un caractère purement mathématique, nous pouvons seulement assez artificiellement indiquer la classification suivante.

Tout d'abord, parmi les textes d'Aristote, les uns se rap-

Platon. Le seul texte qui nous renseigne sur sa date (*Hipp.*, *Réf.*, I, 15 ; *Dox.*, 566) le place entre Xénophane et Hippon. TANNERY, *Ecphante de Syracuse*, *Archiv*, XI, 263, se rallie à l'opinion de ZELLER.

523. *Hipp.*, *Réf.*, I, 15 (*Dox.*, 566) : τὰ μὲν πρῶτα ἀδιαίρετα εἶναι σώματα καὶ παραλλαγὰς αὐτῶν τρεῖς ὑπάρχειν, μέγεθος σχῆμα δύναμιν... εἶναι δὲ πλῆθος αὐτῶν ὡρισμένον καὶ οὐκ ἄπειρον [ROEPER et ZELLER ; DIELS, *Dox.*, 566[n], propose ὡρισμένων κατὰ τοῦτο, ἄπειρον] Cf. TANNERY, *Archiv*, XI, 267 ; *Aét.*, I, 3, 19 (*Dox.*, 286) ; II, 3, 3 (*Dox.*, 330). — *Hipp.*, *Réf.*, I, 15, 2 (*Dox.*, 566, 15) : κινεῖσθαι δὲ τὰ σώματα μήτε ὑπὸ βάρους, μήτε πληγῆς, ἀλλ' ὑπὸ θείας δυνάμεως, ἣν νοῦν καὶ ψυχὴν προσαγορεύει.

524. Cf. la bibliographie et les références, ap. ZELLER, I[5], 316[1].

525. *Ibid.*

portent à peu près sûrement à quelqu'un des auteurs que nous avons déjà étudiés. Tel est le passage du *de Caelo,* où l'on peut relever une allusion à la doctrine d'Ion de Chio[526]. D'autres, au contraire, nous mènent, comme nous le verrons, jusqu'à l'époque même d'Aristote, jusqu'aux successeurs immédiats de Platon dans l'Académie. Tels sont sans doute les textes qui nous rapportent la doctrine de la dyade indéfinie du grand et du petit. De même Proclus, Jamblique et Théon de Smyrne nous font connaître des théories analogues et très probablement postérieures.

Les textes qui nous livrent les doctrines antérieures à Platon nous révèlent deux formes différentes du pythagorisme. C'est d'abord la théorie particulière à quelques auteurs et qui fait des nombres mêmes, envisagés comme des grandeurs, les éléments des choses. C'est ensuite une théorie qui explique la formation des nombres et de l'univers par la réunion de l'infini et de sa limite. Ces deux doctrines voisines de ce que nous avons rencontré chez Philolaos paraissent cependant un peu différentes.

§ 143. — La première est assez aisément intelligible. Retrouvant dans toute la nature les propriétés merveilleuses du nombre, certains pythagoriciens en concluaient que dans toutes choses il y a des nombres, que toutes sont faites de nombres[527]. Les nombres, du reste, n'apparaissent

526. *Arist.*, *de Caelo*, I, 1, 268^{a}, 10 : καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τρισὶν ὥρισται... Comp. *Ion de Chio*, Fg. 77. *Koepk* (*Harpok.*) : πάντα τρία καὶ < οὐδὲν > πλέον ἢ ἔλασσον (cf. DIELS, *Vors.*, 230, 34). Cf. note 175.

527. *Arist.*, *Mét.*, I, 5, 985^{b}, 25 : τὰς τούτων < τῶν ἀριθμῶν > ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων. — En effet, ils sont φύσει πρῶτοι ; de plus, on peut partout, surtout dans l'eau, la terre et le feu, contempler des imitations (ὁμοιώματα) des nombres ; enfin, les éléments (στοιχεῖα) des nombres sont les éléments de l'être... καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν Id., *de Caelo*, I, 9, 290^{b}, 12 (et *Alex.*, *in h. l.*, 41, 1). — Les textes suivants : *Mét.*, I, 5, 987^{a}, 12 ; I, 6, 987^{b}, 28 : οἱ [Πυθ.] ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα, καὶ τὰ μαθηματικὰ μεταξὺ τούτων οὐ τιθέασιν [cf. *Théophr.*, *Met.*, 33, XI *a*, 27, *Usener*] ; I, 8, 989^{b}, 29, 33 ; XIII, 6, 1080^{b}, 16 ; 8, 1083^{b}, 8, 12, 16 ; XIV, 3, 1090^{a}, 25, *de Caelo*, III, 1, 300^{a}, 16 : ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν, ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές, contiennent une doctrine beaucoup plus radicale.

dans les choses qu'incorporés aux figures géométriques[528]. C'est pourquoi le point, la ligne, la surface, les limites mesurables des corps sont les éléments véritables[529]. Les critiques adressées par Aristote à cette conception nous aident à la comprendre. Il lui reproche de n'être pas précise, de ne pas dire de quelle manière les nombres forment les réalités visibles, si c'est par leur mélange, s'il s'agit d'une juxtaposition ou d'une synthèse, si les choses naissent des nombres comme d'une semence ou d'un germe[530]. Ces critiques nous montrent que, probablement, la doctrine restait assez vague, sans grande valeur scientifique et qu'elle prétendait d'analogies superficielles tirer des formules générales, mais obscures.

La deuxième doctrine paraît plus précise. Elle explique tous les êtres et tous les nombres, comme chez Philolaos, par deux éléments, le pair et l'impair. De ces deux éléments le premier correspond à l'infini. Aristote explique que les pythagoriciens n'ont connu qu'une seule sorte d'infini. Ils n'ont pas distingué, comme le fera Platon, le premier, l'infini en grandeur de l'infini en petitesse[531]. Ils n'ont pas substitué à l'infini indéterminé le couple grand et petit. Il convient rapprocher du texte de la *Métaphysique* qui vient

528. *Mét.*, XIII, 6, 1080^b, 16 : καὶ οἱ Π. δ'ἕνα τὸν μαθηματικὸν < ἀριθμόν > πλὴν οὐ κεχωρισμένον · ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασίν. τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν πλὴν οὐ μοναδικῶν, ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος.

529. *Mét.*, III, 5, 1002^a, 11 ; VII, 2, 1028^b, 15 : δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ στιγμὴ καὶ μονὰς εἶναι οὐσίαι καὶ μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν. *Id.*, *Mét.*, VII, 11, 1036^b, 8 ; XIV, 3, 1090^b, 5. Cf. NATORP., *Forsch. zur. Emp. und Skepsis*, 1884, p. 173.

530. *Mét.*, XIV, 5, 1092^a, 22 : τίνα τρόπον ὁ ἀριθμός ἐστιν ἐκ τῶν ἀρχῶν; S'agit-il d'un mélange (μῖξις), d'une composition (σύνθεσις), ou bien les choses naissent-elles du nombre, ὡς ἀπὸ σπέρματος?

531. *Mét.*, I, 6, 987^b, 25 (cf. I, 5, 986^a, 21) : τὸ δ' ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι, τὸ δὲ ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον < τῶι Πλάτωνι >. Id., *Phys.*, III, 4, 203^a, 10 ; III, 6, 206^b, 27. Les textes du *Phédon*, 102 D et sq. et du *Philèbe*, 23 D, 24 E et sq., confirment l'exposé d'Aristote. Par suite, il convient de laisser de côté les textes qui attribuent aux pythagoriciens anciens la doctrine de la dyade [Cf. *Aét.*, I, 3, 8 (*Dox.*, 280 *a*. 17, *b*, 13) ; *Eudor.*, *ap. Simpl.*, *Phys.*, 181, 10 ; *Théoph.*, Fg. 22, *Mét.*, *Wim.*, 33 : *Théon de Smyrne*, 1, 4, 26, *Hill.* ; *Hipp.*, *Réf.*, VI, 23, etc. Cf. DIELS, *Vors.*, 279 et sq.]. — Comp. ZELLER, II^4, 1014^3, 1015 et HEINZE, *Xenocrates*, 1899, p. 11 et 12.

d'être résumé un autre texte du III[e] livre de la *Physique*[532]. Voulant prouver que le *pair* est identique à l'infini, les pythagoriciens s'attachaient aux nombres et à leurs figurations géométriques. En effet, si prenant l'unité, on la place entre deux gnomons, c'est-à-dire entre deux nombres impairs, on obtient la série des nombres impairs. L'addition de trois gnomons donne la série des nombres pairs. L'addition de quatre gnomons une nouvelle série impaire. Au contraire, l'addition, pure et simple de deux nombres impairs donne toujours un nombre pair. C'est donc que la présence du nombre deux est cause de l'illimitation ou de l'imperfection qui se remarque dans la deuxième série. Au contraire la présence de l'unité est nécessaire à donner des séries déterminées, c'est-à-dire fournissant la série complète des nombres.

Quelle que soit la valeur véritable du texte que nous interprétons ainsi par conjecture, il n'en est pas moins vrai que la doctrine pythagoricienne fit de bonne heure une assimilation entre le nombre deux et l'indétermination. Elle y était engagée probablement par les théories des contraires pour lesquelles toute indétermination réside dans

532. *Arist.*, *Phys.*, III, 4, 203[a], 10 : καὶ οἱ μὲν [Π.] τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον · τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβανόμενον [Zeller, I[5], 352, d'après *Simpl.*, 456 et Diels, *Vors.*, 286, 28]. καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινόμενον παρέχειν τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν · σημεῖον δ'εἶναι τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν · περιτιθεμένων γὰρ τῶν γνωμόνων περὶ τὸ ἓν καὶ χωρίς, ὁτὲ μὲν ἄλλο ἀεὶ γίγνεσθαι τὸ εἶδος, ὁτὲ δὲ ἓν [Comp. *Simpl* , 455, 20 ; *Plut.* (?), ap. *Stob. Ecl.*, I, *proem.*, 10, 22, 16 w. ; *Simpl.*, 181, 10; 431, 8; *Philopon*, 393, 6]. Stobée explique qu'un gnomon est un nombre qui, ajouté à un carré, donne un autre carré, c'est-à-dire un nombre impair ($1^2 + 3 = 4$, $2^2 + 5 = 9$). Or, si l'on entoure l'unité avec les nombres impairs, on obtient la suite des carrés ($1 + 1 + 1 = 3$; $3 + 1^2 = 4 = 2^2$; $5 + 1^2 + 3 = 9 = 3^2$; $5 + 1^2 + 3 + 7 = 16 = 4^2$). La formule ἀλλὸ ἀεὶ γίνεται τὸ εἶδος s'explique parce que les carrés sont alternativement pairs et impairs. — Au contraire, si l'on ajoute dans les mêmes conditions la série des nombres pairs on obtient une suite de nombres impairs qui ne sont pas des carrés parfaits et qui sont d'une seule sorte (ὅτε δὲ ἕν). Le mot χωρὶς s'explique sans doute, comme le veut Zeller (I[5], 352[1]) : χωρὶς τῶν γνωμόνων, c'est-à-dire les nombres, à l'exception des gnomons (ou les nombres pairs, comme le dit Stobée). Mais, comment cet exemple explique-t-il les propriétés de l'infini et démontre-t-il son identité avec le pair ? Aucune des hypothèses proposées par les interprètes n'est complètement satisfaisante (cf. Prantl, *Arist. Physik*, 1854, p. 489). Il semble cependant que les nombres obtenus par la deuxième méthode, en entourant l'unité des nombres pairs, soient plus indéterminés ; car ce ne sont pas des carrés parfaits.

l'opposition de deux qualités couplées. Par là, l'indétermination la plus absolue allait elle-même, en quelque façon, tomber sous les prises du nombre.

§ 144. — Du dernier en date des pythagoriciens antérieurs à Platon, Archytas, nous ne connaissons pas la physique. Mais un texte d'Aristote lui attribue une théorie de la définition, d'une grande portée historique. Archytas décomposait chaque nom en deux termes étroitement unis. Le calme, disait-il, est le repos de l'air. Aristote remarque lui-même l'analogie qui existe entre cette conception et la sienne propre. Archytas, le premier, aurait énoncé la théorie du *substrat* logique, qui va dominer toute la doctrine aristotélicienne du changement[533].

533. *Aristote, Mét.*, VIII, 2, 1043ᵃ, 19. La plupart des fragments qui nous ont été conservés se rapportent à la mathématique seule. Cf. ZELLER, I[5], 341.

CHAPITRE VIII

L'ÉCLECTISME

§ **145.** — Les doctrines d'Archélaüs, de Diogène d'Apollonie, de Hippon, peut-être de Cleidemos et d'Idaios[534], font prévoir la réaction violente contre les philosophies scientifiques et dialectiques, qui va s'achever dans les spéculations fantastiques du nouvel orphisme.

De Cleidemos et d'Idaios nous ne savons que le nom. Et Archélaüs ne nous est guère mieux connu[535]. Mais une brève indication de Platon nons montre bien qu'il revenait à une conception archaïque des choses. Conservant la théorie d'Anaxagore, affirmant, comme lui, l'existence des homoeoméries[536], il reconnaissait, nous disent les doxographes, deux principes, le froid, cause du repos, le chaud, principe du mouvement[537]. Nous sommes un peu mieux renseignés sur Diogène et sur Hippon. Entre ces deux savants, les

534. Sur *Cleidemos*, que *Théophr.* (*de Sensu*, 38, *Dox.*, 510) place entre Anaxagore et Diogène d'A., cf. *Aristote*, *Météor.*, II, 9, 370ᵃ, 10, qui lui attribue une explication de l'éclair, et *Théophr.* (*de Sensu*, 38 et *Hist.* et *Caus. Plant.*) qui cite sous son nom diverses théories physiologiques. A *Idaios*, *Sextus*, IX, 360, attribue une doctrine de l'air-élément. Zeller, I⁵, 258, pense que Idaios a considéré un élément plus léger que l'air, plus dense que le feu. (*de Caelo*, I, 5, 303ᵇ, 10 ; *Phys.*, I, 4, 187ᵃ, 12 et *Simpl.*, 149, 5). Mais ni le texte d'Aristote, ni le commentaire de Simplicius ne nomment Idaios, dont la doctrine, en conséquence, nous reste inconnue.

535. La date d'Archelaos est approximativement 440 (*Porphyr.*, *V. P.*, Fg. 12. *Nauck* ², 11, 23 et *Diogène*, II. 22). Cf. Zeller, I⁵, p. 1031.

536. *Hipp.*, *Réf.*, I, 9 (*Dox.*, 563) : οὗτος ['A.] ἔφη τὴν μῖξιν τῆς ὕλης ὁμοίως 'Αναξαγόραι τάς τε ἀρχὰς ὡσαύτως. Cf. *Théophr.*, *ap. Simpl.*, 27, 23 (Comp. *Dox.*, 174).

537. *Hipp.*, *Réf.*, I, 9 (*Dox.*, 563) : εἶναι δ'ἀρχὰς τῆς κινήσεως < δύο >... τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἠρεμεῖν. (Cf. *Vors.*, 337.) Comp. *Platon*, *Soph.*, 242 D. — Sur les détails de la cosmographie, cf. Zeller, I⁵, 1035.

rapports sont étroits[538]. Wilamowitz et Diels ont montré, qu'au même moment, ils excitent tous deux la verve des comiques. Contre Hippon sont dirigées les « Panoptes » de Cratinos. Les Nuées d'Aristophane visent Diogène, autant que Socrate.

De plus, si le détail des systèmes nous est mal connu, nous en savons le caractère archaïque et volontairement rétrograde. Chez Hippon[539], c'est la doctrine de Thalès qui revit, à peine rajeunie de quelques développements nouveaux[540]. Chez Diogène[541], c'est la théorie d'Anaximène, agrémentée de quelques ornements empruntés à Leucippe ou Anaxagore[542], d'une théorie de l'éclair qui vient de l'atomisme[543], d'une description du monde souterrain qui vient d'Anaxagore[544]. Bref, l'originalité des deux philosophes est

538. Diels, *Verhandl. der 35en Philol. Vers. zu Stettin*, 1880, p. 106 et sq. et *Ueber Genfer Fragmente des Xenophanes und Hippon. Berl. Sitzb.*, 31, 1891, p. 581 [1]. — Comp. *Aristoph.*, *Nuées*, 94 ; *Cratinos*, fg. 155, *Kock*. (*Scol. Arist. Ven. ad Nub.*, 94).

539. La date de Hippon n'est pas connue avec précision. Mais les allusions de Cratinos permettent de le placer à peu près à la même époque que Diogène, c'est-à-dire vers 430 ou 425 — *Jamblique* (*V. P.*, 267) le compte parmi les pythagoriciens. Les fragments le font connaître surtout comme un naturaliste.

540. *Simpl.*, *Phys.*, 23, 22. Comp. *Aristote, de An.*, I, 2, 405b, 1. Pour le reste de la doxographie, cf. *Vors.*, 232-234.

541. Diogène d'Apollonie est contemporain d'Anaxagore et plus jeune que lui (cf. *Demerius de Ph.*, ap. *Diogène*, IX, 57 ; *Théophr.*, Fg. 2, ap *Simpl.*, 25, 1 ; *Dox.*, 477). L'ἀκμή de D. se placerait vers 423. Cf. Diels, *Rh. Mus.*, 42, 1887, p. 11 (*Leukipp und Diogenes*).

542. *Théoph.*, Fg. 2, ap. *Simpl.*, 25, 8 : γέγραφε τὰ μὲν κατὰ 'Αναξαγόραν, τὰ δὲ κατὰ Λεύκιππον λέγων. Le texte du fragment de Théophraste a donné lieu à des discussions. Diels (*Rh. Mus.*, 1887, p. 11) pense que l'extrait tout entier vient de Théophraste. En sens inverse, Natorp (*Rh. M.*, 1886, p. 350, 352) attribuait la fin seule à Théophraste.

543. On peut définir les relations de Diogène et de Leucippe à l'aide des fragments d'*Aétius* (III. 3, 10 *Stob.*, I, 29, 1. *Dox.*, 369b, 9). D. retient le principe οὐδὲν ἐκ μὴ ὄντος γίνεσθαι (*Diog.*, IX, 57). Comme les atomistes, il proclame que les qualités sensibles existent seulement νόμωι (*Aét.*, IV, 8, *Dox.*, 397*b*, 9). Comp. *Théoph.*, *de Sensu*, 64. *Dox.*, 517. 16. Natorp (*Rh. M.*, 1886, p. 351) et Baeumker (*Problem der Materie*, p. 18[2]) pensent qu'il s'agit de Diogène de Smyrne, atomiste Mais Diels (*Rh. Mus.*, 1887, p. 11[2]) montre que D. de Smyrne ne figure pas dans les *Placita* d'Aétius. — Enfin, la doctrine de D. sur l'éclair est identique à celle de Leucippe (qui est différente de celle de Démocrite) *Aét.*, III, 3, 8 (*Dox.*, 368) [Diels, *Rh. Museum*, 1887, p. 11 et *Archiv*, IX, 57].

544. *Sénèque*, *N. Q.*, IV, 2, 8 ; III, 8, 30 ; III, 15, 8 (et la correction de Diels, *Ueber die Genfer Fragmente des Xenophanes und Hippon*, *Berl. Sitzungsb.*, 1891, p. 581[2]).

petite. Ils se complaisent à imiter même les formules des physiologues. L'air, chez Diogène, comme chez Anaximène, enveloppe et gouverne toutes choses[545]. Même, sans doute, les doxographes ont fait honneur aux anciens de quelques-unes des trouvailles de leurs modernes disciples[546]. Tels sont les arguments déjà rencontrés qui auraient servi à Thalès et Anaximène à démontrer leurs physiques.

§ **146.** — De Hippon nous savons fort peu de chose. Il paraît seulement qu'à la manière des poètes, il imaginait la cosmogonie comme une suite d'actes générateurs et de combats[547]. L'eau produit le feu. Et le feu, victorieux du principe qui lui a donné naissance, engendre, à son tour, l'univers.

Nous sommes un peu mieux renseignés sur Diogène d'Apollonie. Le fait le plus caractéristique paraît bien être qu'il renonce délibérément à toutes les distinctions introduites dans la physique par les atomistes et par Empédocle[548]. Entre le corps physique et les choses invisibles, il n'y a point de différence. Les âmes sont faites d'air. Même, la faculté de penser appartient à l'air intelligent et vivant[549]. Doctrine étrange et que d'ordinaire on rattache à la philosophie ionienne[550]. Mais on peut se demander si l'auteur véritable de ce qu'on a nommé l'hylozoïsme ne serait pas plutôt Diogène lui-même.

545. Fg. 5[3] (*Vors.*. p. 349) : καὶ ὑπὸ τούτου [ἀέρος] πάντας καὶ κυϐερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν · αὐτὸ γὰρ μοὶ τοῦτο θεὸς (Usener). Cf. *Philod. de Piet.*. c. 6 *b* (*Dox.*, 536) ; *Aét.*, I, 3, 17 ; *Aug. de Civ. Dei*, VIII, 2 (*Dox.*, 174).

546 *Arist.*, *Mét.*, I, 3, 983[b], 18 et I, 4, 984[a], 21.

547. *Hipp. Réf.*, I, 16 (*Dox.*, 566) : Ἵππων δὲ ὁ Ῥηγῖνος ἀρχὰς ἔφη ψυχρὸν τὸ ὕδωρ καὶ θερμὸν τὸ πῦρ... Cf. *Simpl.*, *Phys.*, 23, 22 ; *Sextus*, P. H , III, 14 : *Alex.*, 26, 21. — Comp. Fg. 1, *ap. Scol. Hom. Genav.*, 197, 19, sur l'Iliade, XXII, 195, *Nicole*.

548. Diogène d'A. avait critiqué les théories d'Anaxagore et surtout d'Empédocle. Cf. Fg. 2 (*Vors.*, 347, 21, ap. *Simpl.*, *Phys.*, 151) : εἰ γὰρ τὰ ἐν τῶιδε τῶι κόσμωι ἐόντα νῦν γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ... Zeller, I[5], 260, pense que le texte est dirigé contre Anaxagore. Baeumker, *Problem der Materie*, p. 17[3] et Diels, *Elementum*, p. 16[1], supposent avec plus de raison, semble-t-il, que la critique porte contre Empédocle.

549. Fg. 5. *Vors.*, 349 (6, Panzerbieter, *Diogenes Apolloniates*, 1830) : καὶ μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ. Cf. *Cic. de N D.*, I, 12, 29 ; *Arist.*, *de An.*, I, 2, 405[a], 21 ; *Id.*, fg. 14. Comp. Rohde, *Psyche*, II[2], 257.

550. Panzerbieter, *Diogenes Apolloniates*, 1830, p. 8 et sq.

S'agit-il là d'une théorie de la matière? Diogène est-il, comme on l'a dit, matérialiste? L'air est-il un corps? N'est-il pas plus simple de penser que la notion du corps est étrangère à la physique de Diogène, que l'air n'est ni corporel ni incorporel, mais que, participant à la fois des propriétés de l'âme et de celles du corps, il est tout proche des principes de l'ancienne cosmogonie?

Pourtant, Diogène s'approprie quelques-unes des découvertes de la physique nouvelle. Non seulement il affirme, avec Parménide que du non-être l'être ne peut sortir, mais encore l'air a, d'après lui, toutes les propriétés que la science, depuis Héraclite et depuis Anaxagore, reconnaît au devenir. Comme l'infini d'Anaxagore, il est plus froid et plus chaud, plus sec et plus humide : son mouvement est tour à tour plus vif et plus lent. Tous les degrés du plaisir et de la douleur s'y rencontrent. Par là, il est vraiment infini en tous les sens, et l'on conçoit qu'il puisse engendrer une pluralité infinie d'univers[551].

§ 147. — Peut-être même, Diogène avait-il enrichi la science. La théorie des condensations et des raréfactions lui appartient sans doute[552]. L'air, tour à tour plus subtil et plus dense, produit toutes les formes de l'être. Si l'idée même d'une condensation et d'une raréfaction successives vient de l'atomisme, ou peut-être même de plus loin, de l'ancienne théorie des respirations du cosmos, l'originalité de Diogène est d'en avoir fait l'application à une physique de la qualité.

Au reste, cette physique, autant qu'on en peut juger, manquait d'unité. Nous ne savons point comment elle conciliait, avec un mécanisme voisin de celui des atomistes, cette conception de l'air fécond, vivant, producteur des êtres.

551. *Diogène*, IX, 57 (*Vors.*, 341, 37); *Aët.*, II, 1, 3 (*Dox.*, 327), II, 1, 6 (*Dox.*, 368), II, 4, 6 (*Dox.*, 331).

552. Cf. *Diogène*, IX, 57 (*Vors.*, 341, 37) : τόν τε ἀέρα πυκνούμενον καὶ ἀραιούμενον γεννητικὸν εἶναι τῶν κόσμων.

§ 148. — La doctrine, en somme, paraît banale et de peu d'intérêt. Ainsi on a jugé Baeumker[553]. Pourtant, l'influence en a été considérable. Non seulement elle inspire plus d'un détail de la nosologie hippocratéenne[554], mais encore elle contribue à rappeler aux nouveaux savants l'unité et la liaison du cosmos. La communauté de l'air qu'ils respirent et qui les pénètre unit tous les êtres et en fait des parties d'un même tout. L'idée d'une vie universelle, d'une nature unique et partout présente, d'une influence permanente exercée par le tout sur chacun de ses éléments, doit beaucoup sans doute à Diogène d'Apollonie. Et cette croyance qui s'exprime, par exemple, dans les théories hippocratéennes sur le mal sacré va se traduire, avec autrement de force, dans la doctrine platonicienne et aristotélicienne de la Nature.

Enfin Diogène est, par excellence, le philosophe vulgarisateur dont s'accommodent les sophistes et les poètes. Assez riche en images pour fournir aux seconds de belles visions, sa doctrine laisse place aux subtilités de la sophistique. Par là, elle sort de l'école, où se confinent le pythagorisme et l'atomisme. Moins technique, elle est plus populaire. Et, par elle, s'accomplit peut-être une réconciliation provisoire de la tradition et de la science[555].

553. *Problem der Materie*, p. 19.
554. *Simpl.*, *Phys.*, 154, 24. Cf. Geiger, *Ph. Monatshefte*, 26, 1890, p. 257 et sq. ; Diels, *Rh. Mus.*, 42, 1887, p. 12 ; Weygoldt, *Diogenes von Apollonia*, *Archiv*, I, 160, 162. — Comp. *Hippocrat.*, Littré, VI, 94, 96, 110.
555. *Euripide*, Fg. 641, *Nauck*; 944, 487 et *Dox.*. 477, 5; 675, 7. — Cf. Wilamowitz, *Euripides*, *Herakles*, I, p. 30; Dümmler, *Akademika*, 1889, p. 133 et sq. ; *Id.*, *Prolegomena zur Platos Staat und der plat. und arist. Staatslehre*, 1891, p. 48 ; W. Nestlé, *Untersuch. über die Philos. Quellen des Euripides*, *Philolog. Suppl.*, 8, 1899-1901, p. 577 et sq. ; *Euripides, der Dichter der gr. Aufklärung*, 1901, p. 162, 170 et *saepe*. Rohde, *Psyche*, II², 257³.

CHAPITRE IX

SOPHISTIQUE. — TECHNIQUE ET MÉDECINE

I

§ **149.** — En réalité, le mouvement sophistique est bien antérieur à ceux qu'on a coutume d'en considérer comme les chefs. Protagoras n'a que quinze ans au moment où, dans l'œuvre de Zénon, l'application systématique d'une méthode empruntée à Parménide fonde la discipline des sophistes [556]. Et la tradition sophistique se prolonge, puisque les procédés employés, peut-être pour la première fois dans l''Εξήγησις 'Εμπεδοκλεόυς de Zénon, seront encore, cent ans plus tard, ceux d'Antisthènes. Sans doute, les écoles dont, au reste, nous suivons malaisément la filiation, demeurent distinctes. Mais la communauté des méthodes nous permet, pour un instant, de les rapprocher ici.

§ **150.** — Les œuvres de Zénon et de Mélissos représentent une transformation de l'éléatisme ancien. La partie polémique que Parménide avait reléguée dans le système de la δόξα y prend la première place et, du même coup, les preuves, sommairement indiquées dans le système de l'ἀλήθεια, s'y développent et s'y amplifient largement. Zénon et Mélissos critiquent la physique contemporaine et spécialement les grandes doctrines issues de l'atomisme,

556. Zeller, I⁵, 533, rapproche déjà les distinctions faites par Parménide de celles que l'on va retrouver chez les sophistes.



comme celle d'Empédocle et d'Anaxagore. De Zénon[557], nous savons qu'il fut l'auteur d'un commentaire critique des doctrines d'Empédocle[558]. Mélissos paraît avoir appliqué le même procédé à l'atomisme proprement dit[559]. Démontrer les thèses de Parménide, ruiner celles de ses adversaires Empédocle et Anaxagore, tel est, comme le dit formellement Aristote, le but de Zénon. Dans les doctrines qu'il réfute, on a voulu souvent reconnaître le pythagorisme[560]. En réalité, Zénon emprunte aux pythagoriciens plus qu'il ne les attaque. Comme eux, il est géomètre. Les arguments purement logiques de Parménide se muent chez lui en constructions mathématiques[561]. Transformation importante qui explique en partie la prédilection de Platon et d'Aristote pour ces preuves en forme géométrique, par lesquelles les concepts logiques se transposent en images dans l'espace. C'est de l'école d'Élée, plus encore que de l'école atomistique, que sortirent les premières spéculations sur l'étendue. De plus, l'œuvre de Zénon est vraiment, déjà, une scolastique. Les fameux arguments qui établissent, contre les partisans de la continuité et des indivisibles, l'impossibilité du mouvement local ont, en eux-mêmes,

557. L'ἀκμή de Zénon se place en 464-461. Cf. *Diogène*, IX, 29 (*Eusèbe*, *Chron.*, *olymp.* 81, 1, 3, donne 456, 434). La date fournie par *Suidas* (468-465) est inexacte. Comp. *Platon*, *Parm.*, 127 B (Diels, *Rh. Mus.*, 41, 1886, p. 35). Sur les rapports de Parménide et de Zénon, cf. Diels, *l. c.* — *Aristote* (*Soph. El.*, 10, 170^{b}, 22) et *Diogène*, III, 48, VIII, 54, représentent Zénon comme le premier auteur de dialogues et comme le fondateur de la méthode dialectique [cf. Zeller, I^{5}, 536^{1} et Hirzel, *der Dialog.*, 1899, p. 55]. En sens inverse, cf. *Platon*, *Euthyd*,, 286 c, et *Diogène*, IX, 53, qui attribuent l'honneur de cette invention à Protagoras.

558. Zeller, I^{4}, 537, n'admettait pas l'authenticité de l''Εξήγησις 'Εμπεδοκλέους que mentionne Suidas. Mais Diels, *Ueber die aelt. Philosophenschul. der Gr.*, *Archiv*, VII, p. 256 et *Gorgias und Empedokles*, *Berl. Sitzungsb.*, 1884, p. 259^{2}, paraît bien avoir démontré l'authenticité de cet ouvrage. Au reste, les traités écrits dans cette forme de commentaire critique (*Kritische Besprechung*, Diels, *l. c.*) étaient nombreux en Grèce. Zeller, I^{5}, p. 587^{n}, ne se rallie pas à l'opinion de Diels.

559. Zeller, I^{5}, 852 ; Baeumker, *Problem der Materie*, p. 58.

560 Tannery, *Pour l'histoire de la S. hellène*, 1887, p. 250 ; Baeumker, *Problem der Materie*, p. 60, qui pense également, comme il est naturel, à Empédocle (p. 61).

561. Toute la critique des deux derniers arguments porte contre une théorie des indivisibles et du lieu.

Même, entre les théories de Mélissos et celles de Parménide, on n'aperçoit, au premier abord, aucune différence. Cependant, Aristote nous apprend que Mélissos s'attachait, plus que ses devanciers éléates, à l'être selon la matière (κατὰ τὴν ὕλην)[568]. Il n'en a pas fallu davantage aux commentateurs modernes, pour transformer Mélissos en un philosophe « matérialiste »[569]. L'unité qu'il proclame et qu'il démontre est, nous dit-on, l'unité du corps. Cela est visible. En effet, Mélissos combat énergiquement l'existence du vide. Le vide qui n'est rien du tout ne saurait, par définition, exister[570]. En outre, Mélissos établit que l'être est infini, par des arguments qui le supposent matériel. Ni dans le lieu, ni dans le temps, il n'a de commencement ni de fin[571]. Il est illimité en tous sens. Mais alors, il n'en peut exister qu'un seul, car deux êtres se limiteraient réciproquement[572].

Mais à côté de ces fragments on en peut invoquer d'autres qui conduiraient à une opinion inverse. « Étant un, il ne saurait avoir de corps. » Baeumker a soutenu que,

Ausführungen des Parmenides ». Cf. Fg. 6 (*Simpl. de Caelo*, 557, 14, *Vors.*, 150). Comp. Covotti, *Melissi Sam. reliq.*; *Stud. Ital.*, VI, p. 217 et sq.

568. *Arist. Mét.*, I, 5, 986 b, 18 : Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, M. δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην (Cf. Baeumker, *o. c.*, p. 59).

569. Baeumker, *l. l.*

570. M., Fg. 7 (*Simpl. Phys.*, 11, 18; *Vors.*, 150): οὐδὲ κενεόν ἐστιν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστιν. Comp. *Simp. Phys.*, 103, 13, et Pabst, *de Mel. fragm.*, 1889, p. 16. — Zeller, I⁵, 852, admet que les atomistes ont emprunté à M. l'expression κενεόν. Mais, comme le remarque Baeumker (*Prob. der Mat.*, p. 58 3), le mot se trouve dans Empédocle (Fg. 13, *Poet. Phil.*, 110, *Vors.*, 186, et Fg. 14, *P. Phil.*, 111, *Vors.*, 186). Empédocle avait déjà combattu lui-même l'existence du vide (cf. Gomperz, *Gr. Denker*, I, 448). Sans doute, il tenait le mot de Leucippe (cont. de Mélissos, *Diogène*, IX, 30, et d'Empédocle, *Diogène*, VIII, 74). Cf. Diels, *Archiv*, II, 655.

571. *Parm.*, Fg. 8, 6 et sq. *Vors.*, 123. Comp. *Mélis.*, Fg. 1 (*Simpl. Phys.*, 162, 24; Covotti, *Stud. Ital.*, VI, p. 217; *Vors.*, 148), et *De M. X. et G.*, 974 a, 1. *Vors.*, 141. — Fg. 2 (*Simpl.*, 109, 20. *Vors.*, 148); *De M. X. et G.*, 994 *a*, 1 et sq.; *Arist. Phys.*, I, 2, 185a, 32; III, 6, 207a, 9; *Soph. El.*, 5, 167b, 13; *Cic. Acad.*, II, 37, 118; *Aét.*, II, 1, 2 (*Dox.*, 327). I, 3, 14 (*Dox.*, 285). II, 1, 6 (*Dox.*, 328). I, 24, 1 (*Dox.*, 320). Fg. 3 (*Simpl.*, 109, 29; *Vors.*, 149), et Fg. 4 (*Simpl*, 110, 2; *Vors.*, 149). Les mots ἀρχή et τελευτή, dans ces fragments, doivent être pris dans un sens large; ils se rapportent à la fois à l'éternité et à l'infinitude spatiale.

572. Fg. 5 (*Simpl.*, 110, 5; *Vors.*, 149); Fg. 6 (*Simpl. de Caelo*, 557, 14 *Heiberg*); *Vors.*, 150): εἰ γὰρ δύο εἴη οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα.

dans ces fragments, il n'est pas question de l'être [573]. Car le mot « ἐόν » y figure sans article et toutes les fois qu'il indique l'être, il est accompagné de l'article. Mais la démonstration est embarrassée et la construction la plus simple donne le sens qui vient d'être indiqué. Au reste Mélissos, tout comme Parménide, conteste la valeur des données des sens [574]. Partout, les sens nous font voir le multiple au lieu de l'unité. Ils sont donc trompeurs. Enfin, Simplicius affirme, d'une manière catégorique, que l'être de Mélissos n'est pas corporel.

Comment éviter ces contradictions ? A la vérité, nos études antérieures nous les expliquent. Matérialiste, Mélissos ne l'est ni plus ni moins que ses devanciers. Comme eux, comme les atomistes, il applique à l'être sensible les déterminations de l'être abstrait fixé et immobilisé par les mots. D'où vient cependant la formule d'Aristote ? Elle s'explique, semble-t-il, assez aisément. L'argumentation de Mélissos porte contre les nouveaux physiciens, les partisans des indivisibles et du vide, les auteurs de théories sur les condensations et les raréfactions. Ceux-là, en dépit de leurs efforts, ont sacrifié la logique pour rendre compte des apparences. En ce sens, les recherches de Mélissos, selon le vocabulaire d'Aristote, se rapportent à la théorie du devenir. Mais, comme elles le conduiront à nier précisément toutes les déterminations que la philosophie postérieure donnera au corps, rien d'étonnant que l'on ait cru trouver aussi chez lui la négation même de l'existence du corps. Combattant, par des arguments logiques, des doctrines physiques, Mélissos a dû adapter son langage à celui des

573. *Simpl. Phys.*, 107, 108, 114, 19 (cf. *Platon, Timée*, 28 B), et Fg. 9 (*Simpl.*, 109, 14 ; *Vors.*, 154) ; ἓν δὲ ὄν, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. D'après Baeumker (*N. Jahrb. für Philol.*, t. 133, p. 545, et *Problem der Mat.*, p. 59 [6]), ce texte n'implique point que l'être est incorporel. B. lit εἰ δὲ ἐόν. Or, il croit constater que le mot ἔον désignant l'être est toujours accompagné de l'article : τὸ ἔον. Mais le texte rétabli par Diels porte ὄν et αὐτὸ et, d'après le contexte, s'applique bien à l'être.

574. Fg. 7 et 8 (*Simpl. Phys.*, 111, 18, et *De Caelo*, 558, 19, *Heib.* ; *Vors.*, 150, 153). Cf. surtout Fg. 8 [5].

adversaires qu'il combat. De là, sans doute, l'ambiguïté de ses formules.

II

§ 153. — Avec Mélissos, comme avec Zénon, nous assistons au déclin de la spéculation physique. Ce déclin est dû au triomphe des procédés éristiques. C'est pourquoi, s'il n'y a pas de filiation visible entre Zénon et Mélissos d'une part, et d'autre part les sophistes proprement dits, si Zénon et Mélissos demeurent, en somme, fidèles à la tradition éléatique, leur œuvre inaugure vraiment l'âge d'or de la sophistique. De Zénon à Gorgias, la distance n'est pas grande[575].

Le mouvement sophistique du milieu du ve siècle ajoute peu de chose à la doctrine du devenir. A aucun degré, les sophistes ne sont créateurs[576]. Adaptateurs plutôt ou vulgarisateurs de théories, qu'ils choisissent un peu au hasard, selon le profit momentané qu'ils en peuvent tirer. Les physiciens, leurs contemporains, leur fournissent les matériaux bruts que leur industrie transforme. Au reste, la science spéculative n'est pas leur affaire. Médecins, orateurs, politiques, professeurs d'éloquence, ils recueillent et fixent la plupart des disciplines pratiques, dont s'enorgueillira le génie grec[577]. Leur œuvre positive est considérable par là. C'est la fixation d'une technique savante des divers métiers, c'est l'étude pratique de toutes les formes de l'activité humaine. De ce côté, sans doute, ils apportent à la science d'un devenir plus d'une contribution utile. Mais presque tout cela a péri. Il ne reste que des renseignements incertains et contradictoires sur leur art de discourir et de tromper. Dans les fragments bien rares qui ont survécu, il est difficile de découvrir les emprunts, de démêler ce

575. Cf. Diels, *Gorgias und Empedokles*, *Berl. Sitzungsb.*, 1884, p. 343 et sq.
576. Cf. Zeller, I^5, p. 1087.
577. Cf. Gomperz, *Apologie der Heilkunst*, *Wiener Sitzungsberichte*, 120, 1890, p. 26, 27 et sq.

qui est original et nouveau. Nous savons seulement que leur œuvre scientifique est singulièrement composite. La méthode des sophistes dût être par essence éclectique. Et leur œuvre est diverse et contradictoire comme les besoins qui la suscitèrent.

§ **154.** — Par suite, il est bien difficile de parler de la physique des sophistes[578]. Par exemple, Gomperz a voulu faire de Protagoras un philosophe dogmatique. Contre la logomachie des dialecticiens il aurait défendu l'autorité des sens, contre les prétentions d'une science absorbante et décevante, il aurait, à la manière de Hume, justifié la croyance et maintenu la réalité des apparences. La théorie de Gomperz, H. Weil l'a montré de façon, semble-t-il, décisive[579], se concilie assez mal avec les témoignages concordants de Platon et d'Aristote. Contre elle s'élève la voix unanime de l'antiquité tout entière. La formule célèbre de Protagoras « l'homme est la mesure de toutes choses » avait, sans doute, un sens très général. Elle ruinait d'une manière absolue toute science des apparences[580]. Et si le

578. C'est déjà l'avis de PEIPERS, *Untersuchungen über das System Plato's*, I, *die Erkenntnisstheorie Plato's*, 1874, p. 151 et sq. Comp. W. HALBFASS, *die Berichte des Platon und Aristoteles ueber Protagoras* (*Fleckheisens Jahrb. für Kl. Phil. Supp.* 13, 1884, p. 151); GOMPERZ, *Apol. der Heilkunst*, *Wiener Sitzungsb.*, 120, 1890, p. 26, 27, 174; *Gr. Denker*, I, p. 361, 472. — Ces théories ont été combattues par NATORP, *Forsch. zur Geschichte des Erkenntniss-problems*, 1884, et *Philol.*, N. F., IV, 262 et sq. (*Id.*, ZELLER, I[5], 1095 et sq.). LAAS, *Neuere Untersuch. ueber Protagoras* (*Vierteljahrsch. für W. Phil.*, 8, 1884, p. 479), avait pris une position intermédiaire.

579. H. WEIL, *Etudes sur l'antiquité grecque*, 1902, p. 100.

580. Fg. 1 de l'Ἀλήθεια ἢ καταβάλλοντες (*Vors.*, 518, 11). Le fragment est cité par *Sextus*, P. H., I. 6, et *ad Math.*, VII, 60 ; Platon, *Théet.*, 151 E, 152 A, 161 C, 166 DE, 162 D, et *Cratyle*, 385 E : πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον. DIELS (*Vors.*, p. 518) admet que les textes de Platon contiennent des extraits de Protagoras. — D'après GOMPERZ, la proposition est dirigée contre les Eléates. Comparant à notre texte un fragment du π. τέχνης (2), qu'il attribue à Protagoras, et un texte d'*Hermias* (*Irris*, 9 ; *Dox.* 653), GOMPERZ croit pouvoir établir qu'il s'agit non d'un scepticisme, mais d'un relativisme analogue à celui de Kant. L'homme est la mesure des choses, non à titre d'individu, mais parce qu'il représente la race, l'espèce humaine, un système de facultés. Dans le texte du fragment 2, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, ὡς signifierait « comme ». PEIPERS, *o. c.*, p. 575, NATORP, *Forschungen*, p. 17, ZELLER, I[5], 1094[1], et W. NESTLÉ (*Euripides*,

traite [illegible] n'est point — nous y reviendrons — l'œuvre de Protagoras, mais de quelque autre sophiste, il est illusoire de chercher chez lui la médecine et la science que Gomperz y veut découvrir[581].

Cependant les idées de Protagoras ont eu sur le développement même de la physique une influence considérable. Il proclame avec une énergie nouvelle la continuité du changement. C'est la mobilité des apparences qui justifie à ses yeux la diversité des jugements des hommes. Y a-t-il là un souvenir d'Héraclite? Plusieurs textes le font supposer[582]. Mais d'un autre côté, comme l'a montré Brochard[583], Platon, dans le *Théétète*, attribue à Protagoras ou à l'un de ses disciples une doctrine singulière de la perception qui rappelle l'atomisme[584]. Toute perception se produit par le concours de deux mouvements, l'un dans le sujet qui perçoit, l'autre dans l'objet perçu. La rencontre et le « frottement » de ces deux mouvements produit le « sensible ». Le rapport de ces deux éléments, mobiles tous deux, varie, de la sorte, continuellement. Et les variations de la sensation s'expliquent ainsi. N'est-ce point la doctrine de Démocrite à peine modifiée[585]? Au reste, entre Démocrite et Prota-

[illegible] montrent que cette [illegible] est douteuse. En outre, l'interprétation [illegible] témoignage unanime des anciens.

581. [illegible] 1890, p. 26, 139, 170, etc.

582. [illegible] et VII, 184.

583. [illegible]

584. [illegible] ne fait pas partie de la vie de Protagoras [illegible] à Démétrius de Magnésie. Il provient, sans doute, [illegible] source médiocre [illegible] Breslau [illegible] p. 6 et Fr. [illegible]

585. [illegible] De la rencontre [illegible] de ces deux mouvements naissent le sensible [illegible] la sensation [illegible] Les variations [illegible] le rapport des deux termes

goras il y eut, sans doute, des rapports personnels. Mais il ne faudrait pas exagérer l'importance de ce rapprochement. Le même texte de Platon nous renvoie successivement à Héraclite et à Homère. Et toute la construction de Protagoras paraît s'expliquer moins par le souci de fonder une physique que par le désir de justifier une philosophie sceptique. C'est pourquoi il est assez puéril d'en vouloir extraire une doctrine positive. Par exemple, Protagoras affirmait-il, avec Démocrite, l'éternité du mouvement? Quel est le sens de cet imparfait « le mouvement était d'abord et à côté de lui il n'y avait rien »? S'agit-il d'un mouvement libre, sans aucun substrat qui le fixe, ou bien, au contraire, Protagoras, à l'exemple d'Héraclite, imaginait-il, sous le mouvement, la permanence de quelque matière sensible? ces questions

entraînent des variations correspondantes dans la sensation elle-même. — Le texte a donné lieu à une série de discussions : 1° Quel est le sens de l'imparfait, 156 A : τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν? 2° ce mouvement implique-t-il l'existence d'un substrat? 3° S'agit-il d'une physique héraclitéenne ou d'une physique atomistique? — 1. *Imparfait.* On y a vu un imparfait « didactique » [STALLBAUM et SCHANZ, ad. h. l.] — SATTIG, *Zeitschrift für Phil. und Phil. Kritik.*, 1885, p. 286 ; PEIPERS *Erkenntnisstheorie Ps.*, p. 279 ; A. SCHMIDT, *Jahrb. für Phil. und Pädag.*, 1873, p. 209 ; VITRINGA, *disquisites de Protagoræ vita et philosophia, Groningen*, 1852, p. 83, admettent que cet imparfait indique non seulement l'état passé, mais la permanence d'un même fait des temps anciens jusqu'à nos jours. On rapproche le texte de Protagoras de celui d'Anaxagore : ὁμοῦ χρήματα πάντα ἦν (BAEUMKER, *P. der Materie*, p. 102, p. 104n). Ces diverses explications paraissent trop subtiles. Protagoras imitait sans doute simplement les formules habituelles des Cosmogonies. — 2° *Existence d'un substrat.* — PEIPERS, *Erkenntnisstheorie*, p. 282 ; H. SIEBECK, *Geschichte der Psychol.*, I, 1880, p. 157, considérant les formules générales ἐκινεῖτο, κινεῖται, πάντα κίνησις ἦν (156 c) pensent que le changement pour P. n'a pas de substrat. En sens inverse, ZELLER et BAEUMKER (*o. c.*, p. 106, 107) pensent que P. ne séparait pas le mouvement d'un substrat quelconque [Comp. C. RITTER, *Untersuchungen über Plato*, I, 1888, p. 147, et NATORP, *Platos Ideenlehre*, 1903, p. 102]. Mais ces explications paraissent trop systématiques. P. voulait démontrer seulement que la connaissance est relative (156 D), que la relativité de la connaissance dépend du changement continu de son objet, et il utilisait pour le faire des formules volontairement paradoxales et frappantes (Cf. C. RITTER, *o. c.*, p. 148) ; 3° s'agit-il de *Démocrite* ou d'*Héraclite*? Le texte où il est question de ὁμιλία et τρίψις rappelle Démocrite (BROCHARD, *Archiv*, II, p. 368 et sq.). Mais ailleurs il s'agit d'une ξυμμετρία de la sensation et du sensible qui rappelle non seulement Leucippe, mais *Empédocle* (nommé, p. 152 E). Toute la théorie rappelle *Héraclite* (152 E), et même *Homère* (160 D). Bref, la doctrine ne paraît pas avoir été, plus que celle des autres sophistes, cohérente, et elle empruntait ses armes à toutes les philosophies antérieures. — Sur ce texte du *Théétète*, cf. encore NATORP, *Archiv*, III, 347 ; *Philologus*, N. F., 4, p. 262 et sq.

traité περὶ τέχνης n'est point — nous y reviendrons — l'œuvre de Protagoras, mais de quelque autre sophiste, il est illusoire de chercher chez lui la médecine et la science que Gomperz y veut découvrir [581].

Cependant les idées de Protagoras ont eu sur le développement même de la physique une influence considérable. Il proclame avec une énergie nouvelle la continuité du changement. C'est la mobilité des apparences qui justifie à ses yeux la diversité des jugements des hommes. Y a-t-il là un souvenir d'Héraclite? Plusieurs textes le font supposer [582]. Mais d'un autre côté, comme l'a montré Brochard [583], Platon, dans le *Théetète*, attribue à Protagoras ou à l'un de ses disciples une doctrine singulière de la perception qui rappelle l'atomisme [584]. Toute perception se produit par le concours de deux mouvements l'un dans le sujet qui perçoit, l'autre dans l'objet perçu. La rencontre et le « frottement » de ces deux mouvements produit le « sensible ». Le rapport de ces deux éléments, mobiles tous deux, varie, de la sorte, continuellement. Et les variations de la sensation s'expliquent ainsi. N'est-ce point la doctrine de Démocrite à peine modifiée [585]? Au reste, entre Démocrite et Prota-

1901, p. 407), montrent que cette traduction est douteuse. En outre, l'interprétation de Gomperz a contre elle le témoignage unanime des anciens.

581. Gomperz, *Apol. der Heilkunst*, *Wiener Sitzungsb.*, 1890, p. 26, 139, 170, etc.

582. *Sext. P. H.*, I, 217 : φησὶν οὖν ὁ ἀνήρ, τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίγνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι... *Ibid.*, 218, et VII, 289.

583. *Protagoras et Démocrite*, *Archiv*, II, 368, 378.

584. *Diogène*, IX, 50 : διήκουσε δ'ὁ Π. τοῦ Δημοκρίτου. Id. *Clem. Strom.*, I, 14, 353 p. (*Dox.*, 244); *Gal. H. P.*, 3 (*Dox.*, 601, 11); *Philostr. V. Soph.*, I, 10 *Kais.* Mais le texte de Diogène est suspect. Il ne fait pas partie de la vie de Protagoras, telle que Diogène l'emprunte à Démétrius de Magnésie. Il provient, sans doute, de la παντοδαπὴ ἱστορία de Favorinus, source médiocre [Volkmann, *Quaestiones de Diogene Laertio*, *Prog.* Breslau, 1890, p. 6 et Fr. Leo, *die Gr. röm. Biographie*, 1901, p. 46].

585. *Théet.*, 152 cd ; 155 de. Comp. Natorp, *Forschungen*, p. 21 ; Dümmler, *Antisthenica*, 1882, p. 51. Platon rapporte le texte même de Protagoras (15 a : ἤ πεισθόμεθα τῷ Π.). Cf. Natorp, *o. c.*, p. 15; et Baeumker, *Problem der Materie*, p. 98[2]. Au début était le mouvement et rien de plus. Or, tout mouvement implique un élément actif et un élément passif (ποιοῦν καὶ πάσχον). De la rencontre et du frottement de ces deux mouvements naissent le sensible (αἰσθητόν) et la sensation (αἴσθησις). Les variations dans le rapport des deux termes

goras il y eut, sans doute, des rapports personnels. Mais il ne faudrait pas exagérer l'importance de ce rapprochement. Le même texte de Platon nous renvoie successivement à Héraclite et à Homère. Et toute la construction de Protagoras paraît s'expliquer moins par le souci de fonder une physique que par le désir de justifier une philosophie sceptique. C'est pourquoi il est assez puéril d'en vouloir extraire une doctrine positive. Par exemple, Protagoras affirmait-il, avec Démocrite, l'éternité du mouvement ? Quel est le sens de cet imparfait « le mouvement était d'abord et à côté de lui il n'y avait rien » ? S'agit-il d'un mouvement libre, sans aucun substrat qui le fixe, ou bien, au contraire, Protagoras, à l'exemple d'Héraclite, imaginait-il, sous le mouvement, la permanence de quelque matière sensible ? ces questions

entraînent des variations correspondantes dans la sensation elle-même. — Le texte a donné lieu à une série de discussions : 1° Quel est le sens de l'imparfait, 156 A : τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν ? 2° ce mouvement implique-t-il l'existence d'un substrat ? 3° S'agit-il d'une physique héraclitéenne ou d'une physique atomistique ? — 1. *Imparfait*. On y a vu un imparfait « didactique » [STALLBAUM et SCHANZ, ad. h. l.] — SATTIG, *Zeitschrift für Phil. und Phil. Kritik.*, 1885, p. 286 ; PEIPERS *Erkenntnisstheorie Ps.*, p. 279 ; A. SCHMIDT, *Jahrb. für Phil. und Pädag.*, 1873, p. 209 ; VITRINGA, *disquisites de Protagoræ vita et philosophia*, *Groningen*, 1852, p. 83, admettent que cet imparfait indique non seulement l'état passé, mais la permanence d'un même fait des temps anciens jusqu'à nos jours. On rapproche le texte de Protagoras de celui d'Anaxagore : ὁμοῦ χρήματα πάντα ἦν (BAEUMKER, *P. der Materie*, p. 102, p. 104n). Ces diverses explications paraissent trop subtiles. Protagoras imitait sans doute simplement les formules habituelles des Cosmogonies. — 2° *Existence d'un substrat*. — PEIPERS, *Erkenntnisstheorie*, p. 282 ; H. SIEBECK, *Geschichte der Psychol.*, I, 1880, p. 157, considérant les formules générales ἐκινεῖτο, κινεῖται, πάντα κίνησις ἦν (156 c) pensent que le changement pour P. n'a pas de substrat. En sens inverse, ZELLER et BAEUMKER (*o. c.*, p. 106, 107) pensent que P. ne séparait pas le mouvement d'un substrat quelconque [Comp. C. RITTER, *Untersuchungen über Plato*, I, 1888, p. 147, et NATORP, *Platos Ideenlehre*, 1903, p. 102]. Mais ces explications paraissent trop systématiques. P. voulait démontrer seulement que la connaissance est relative (156 D), que la relativité de la connaissance dépend du changement continu de son objet, et il utilisait pour le faire des formules volontairement paradoxales et frappantes (Cf. C. RITTER, *o. c.*, p. 148) ; 3° s'agit-il de *Démocrite* ou d'*Héraclite* ? Le texte où il est question de ὁμιλία et τρίψις rappelle Démocrite (BROCHARD, *Archiv*, II, p. 368 et sq.). Mais ailleurs il s'agit d'une ξυμμετρία de la sensation et du sensible qui rappelle non seulement Leucippe, mais *Empédocle* (nommé, p. 152 E). Toute la théorie rappelle *Héraclite* (152 E), et même *Homère* (160 D). Bref, la doctrine ne paraît pas avoir été, plus que celle des autres sophistes, cohérente, et elle empruntait ses armes à toutes les philosophies antérieures. — Sur ce texte du *Théétète*, cf. encore NATORP, *Archiv*, III, 347 ; *Philologus*, N. F., 4, p. 262 et sq.

sur lesquelles s'exerce l'ingéniosité des commentateurs allemands ne sont point susceptibles, sans doute, de recevoir une réponse précise.

§ **155.** — Plus importante qu'une hypothétique doctrine de la matière est cette affirmation catégorique de la perpétuité du changement. Ce sera tout le résidu historique de la doctrine de Protagoras. Protagoras, plus fortement qu'aucun de ses devanciers immédiats, proclame que toutes choses changent constamment.

Et, avec plus d'audace qu'aucun d'eux, il en tire cette conclusion qu'une science et par conséquent une physique est impossible, impossible la construction rationnelle qui soumet le devenir à des lois invariables et valables pour tous les hommes. A l'occasion du problème, qu'obsurcissaient déjà les raisonnements des Éléates, il soulève une difficulté nouvelle et inverse. L'affirmation du changement n'est pas moins ruineuse pour la science que la négation de tout changement. Et, si une science du devenir doit s'établir, il faudra d'abord qu'elle triomphe à la fois des thèses opposées de Protagoras et de Zénon.

§ **156.** — Nous connaissons mieux la physique de Gorgias [586]. Au premier abord, l'exposé que nous donne Sextus Empiricus des sophismes de Gorgias ne laisse point de place à une physique si rudimentaire qu'on la suppose [587]. C'est du non-être que raisonne Gorgias. Rien n'existe ; si quelque chose existe on ne peut le connaître ; si on peut connaître quelque vérité, on ne peut l'exprimer ni la communiquer. Ce sont là des formules radicales qui

586. *Porphyre* place l'ἀκμή de Gorgias en 460-457 ; d'après *Suidas*, il était plus ancien. *Olymp. in Plat. Gorg.*, 7, place son ἀκμή en 444-41. ZELLER, d'après FREI (I[b], 1056[1]) admet que Gorgias est né vers 483 av. J.-C., mort, en 376.

387. *Sextus, ad Math.*, VII, 65, 87 : περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως.

588. *Sext. ad. M.*, VII, 65, 87. On peut comparer la suite des raisonnements de Gorgias aux raisonnements des Eléates et aux démonstrations des antithèses du *Parménide* de Platon. Cf. *de M. X. et G.*, 5, 6, 979[a], 11 ; 980[b], 21.

semblent exclure la possibilité même de la recherche[589]. Pourtant, Gorgias est l'élève d'Empédocle. D'Empédocle, il tient d'abord une foule de théories physiques particulières, relatives notamment à la vision et à la réflexion dans les miroirs[590]. Il en tient aussi une conception de la connaissance qui lui survivra. Les corps émettent des particules. Or, les appareils sensitifs sont munis de pores. La sensation ne se produit que lorsque les pores des organes sensoriels sont d'un calibre conforme à celui des particules qui les rencontrent. Trop larges ils les laissent filtrer, trop étroits ils les retiennent[591]. Cette théorie que nous fait connaître le *Ménon* de Platon est, comme le confirment les indications de Théophraste, celle même de Gorgias[592]. On rencontre, comme l'a montré Diels, des formules identiques chez Empédocle, que Gorgias paraît avoir suivi[593]. Sans doute, il en recevait, par la même occasion, la théorie particulaire qui fonde cette physique de la sensation et peut être encore d'autres données.

L'explication de la perception sensible apparaît ainsi comme une des tâches principales de la physique. Une doctrine du devenir, désormais, ne sera complète que si elle rend compte des conditions dans lesquelles nous percevons les objets extérieurs, si elle explique le mécanisme par lequel les qualités se transmettent de l'objet au sujet qui les aperçoit.

§ 157. — Des autres sophistes nous savons encore beau-

589. *Satyros ap. Diogène*, VIII, 59 et *Suidas* le présentent comme un élève d'Empédocle. — Pour les rapports des deux doctrines, cf. *Satyr. ap. Diogène*, VIII, 58, 59, 60; *Platon, Ménon*, 75 D, 76 C; *Théophraste, de Igne*, 73; *Platon, Gorgias*, 465 D. — Comp. DIELS, *Gorgias und Empedokles, Berlin. Sitzungsb.*, 1884, p. 343, 356 et sq.

590. *Platon, Ménon*, 76 C : οὐκοῦν λέγετε [Ménon et Gorgias] ἀπορροάς τινας τῶν ὄντων, κατὰ 'Εμπεδοκλέα; — Σφόδρα γε. — καὶ πόρους, εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀπορροαὶ πορεύονται; — καὶ τῶν ἀπορροῶν τὰς μὲν ἁρμόττειν ἐνίοις μὲν τῶν πόρων τὰς δ' ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι. Comp. *Théophr. de Igne*, 73.

591. *Phèdre*, 251 B, 251 C, 255 C. *Théophr. de Igne*, 72, 4, et DIELS, *Gorgias und Empedocles*, p. 351.

592. Fg. 89 du π. φύσεως, *Vors.*, 207.

593. *Gorgias und Empedokles*, p. 358 et sq.



coup moins. Du traité de Prodicos de Céos sur la nature[594], une citation de Galien nous laisse supposer que les idées de Démocrite et de Philolaos l'avaient peut-être concurremment inspiré[595]. Les fragments assez nombreux du deuxième livre de la « Vérité » d'Antiphon ne sont guère explicites[596].

§ 158. — Si l'on s'en tient aux indications certaines, le bilan des sophistes en ce qui touche notre problème n'est pas riche. Pourtant, s'ils n'ont pas ajouté grand chose aux données positives de la tradition, ils sont, autant et plus que les Éléates, les créateurs d'une méthode qui, désormais, va diriger toutes les recherches de la science. Aux procédés mathématiques du pythagorisme, aux constructions pittoresques de la poésie ancienne ils substituent l'analyse dialectique et logique. Le problème de la nature et du devenir devient un problème logique que ni l'imagination ni l'expérience ne sont capables de résoudre. Expliquer la nature revient à enchaîner des concepts. Une longue tradition, des habitudes d'esprit séculaires nous empêchent de sentir, avec assez de force, toute l'étrangeté de cette réforme qui, remplaçant les images par des termes abstraits, les observations par des constructions verbales, permettra d'écrire *a priori* toute l'histoire de la nature. Les sophistes sont les véritables créateurs de cette métaphysique de la nature, qui, chez Platon et chez Aristote, et de nos jours encore, porte le stigmate de ses origines.

C'est peut-être aussi la sophistique qui transmet à la physique classique sa méthode de recherche et de découverte. Cette méthode, déjà chez Platon, et plus encore chez ses disciples sera singulière. L'unité des idées maîtresses s'y brise et s'y disperse constamment, en une foule innom-

594. Cf. *Vors.*, p. 535. Prodicos est représenté comme un disciple de Protagoras et de Gorgias.
595. *Gal. de Elem.*, S. H. et P., I, 487 K; *de virt. phys.*, II, 9 [III, 195, *Helmr.*]. Il s'agit d'une théorie de goût.
596. *Vors.*, 555.

brables de problèmes particuliers, trop souvent bizarres ou absurdes. La subtilité des sophistes s'ingénie à découvrir des questions insolites propres à surprendre, des ἀπορίαι. La liste des ἀπορίαι traitées par les savants grecs élèves des sophistes, notamment par les médecins, est déconcertante. Les étonnements naïfs d'une science encore jeune, l'incohérence d'observations disparates et faites aux hasard ne suffisent pas à expliquer le choix de ces questions où éclate, avec une subtilité singulière, un désir manifeste d'étonner. Les écrits de la collection hippocratique, Aristote, Alexandre, Celse, Lucrèce, Pline, Sénèque, nous en ont conservé un grand nombre, qui furent classiques [597]. Peu à peu, la science, abandonnant le grand problème de l'ordre des choses, se donnera tout entière à résoudre des questions de ce genre. Les sophistes, sans doute, sont responsables en partie de

597. Comp. Gomperz, *Gr. Denker*, I, p. 37, 38, 141. Il existe, outre le problème général du devenir, un certain nombre de questions classiques dans la science grecque. On peut les classer ainsi qu'il suit [Compar. Rohde, *Cogitata*, n° 86, *Ed. Crusius* p. 252]: 1° *Problèmes pratiques*. Explication de certains phénomènes particuliers: *Crues du Nil, Hérod* , II, 20; *Hécatée*, fg. 278 *Nüll*; *Aristote*, π. τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως [*Menag. Anon.*, Fg. *Arist.*, V, 159, 1468ᵇ; *Alex. ad. Météor.*, I, 12, 349ᵃ, 5; cf. Rose, *Aristoteles Pseudepigraphus*, 1886, p. 633, 639); *Strabon*, VIII, 5, 789, 790; *Pseud. Arist. Probl.*, 267, 56; *Senèque, Q. N.*, III, 261; *Pline, H. N.*, II, 106; *Lydus, de Mens.*, IV, 68, 99; *Wuentsch.*; *Scol. in Apol.*, II, 269; *Keil.* et *saepe*]. — *Tremblements de terre*; *Arist. Météor.*; *Senèque, Q. N. Prob.*, § 13, et ch. II, IV, IX, XV; *Plut.*, III, 15; *Stob. Ecl.*, I, 36; *Aetna* (*Ed. Sudhaus*, 1899). — *Eclipses* (*Dox.*, 467, 9; 561, 9). — *Climats*; Ps. H.: π. ἀέρων ὑδάτων τόπων et *saepe*. — 2° *Problèmes théoriques, justifiés en partie par l'observation*. Pourquoi la nuit précède le jour (*Anecd. Par. Beckker*, I, 364, 10). Pourquoi l'œuf précède l'oiseau (*Clem. Strom.*, VI, 259; *Plut. Symp.*, II, 3, 2 et *saepe*). — Sur la chaleur naturelle du vin (*Plut. Quaest. Conv.*, III, 5, 652). — On y peut ajouter les questions très nombreuse relatives aux animaux étranges ou aux propriétés merveilleuses de certaines plantes (*Plin H. N.*, 32, 160, etc.). — 3° *Problèmes qu'aucune observation ne paraît justifier*. Les écrits hippocratéens en contiennent un grand nombre. Ex.: pourquoi les bègues sont-ils exposés à des diarrhées de longue durée? (*Ps. Hipp. Aphor.*, VI, 32; *Littré*, IV, 571). Pourquoi, chez les bègues, il survient rarement de grosses varices, et pourquoi, s'il en survient, les cheveux repoussent? (*Ibid.*, VI, 33). — Pourquoi la vue du coq met-elle en fuite le lion? (*Lucrèce*, IV, 720). Pourquoi les porcs ont horreur de la marjolaine? (*Ibid.*, etc). On pourrait grossir indéfiniment la liste de ces questions qui occuperont encore les alchimistes et les scolastiques. La date à laquelle s'est formé ce corps d'observations bizarres est difficile à déterminer. Toutes ces questions, en effet, sont anonymes. Les sophistes sans donte, en avaient formulé un grand nombre. En tous cas, la méthode est antérieure à Aristote. Les fragments d'Empédocle [Fg. 69, 71, 79, 88 (?), 94 de Diels] en contiennent déjà un grand nombre.

ces procédés dont on trouve chez Empédocle les premières traces et qui se perpétueront, à travers toute la scolastique, jusqu'à Descartes.

Enfin, quelques indications ou imitations de Platon nous font connaître l'attitude nouvelle que les sophistes ont prise, plus encore que les Éléates, à l'égard de la tradition légendaire. Le mythe n'est pas seulement une ressource pour l'orateur, dont les arguments s'habillent par lui d'images éclatantes, il devient lui-même un argument. A l'aide des ressources que fournit le répertoire immense des légendes, le sophiste bâtit de toutes pièces des allégories, où l'idée abstraite se pare de poésie et de beauté. Prodicos était passé maître en cet art, qu'illustrera Platon. Et la sophistique contribue ainsi à l'éclosion de cette mythologie nouvelle, qui revêt d'images les notions de la dialectique et de la science, et dont bientôt les cosmogonies orphiques et le platonisme vont nous montrer toute l'importance.

§ **159.** — Il semble, qu'à l'occasion de la physique, le nom de Socrate ne puisse même pas être prononcé. Le mépris des recherches scientifiques est, on le sait, un des traits distinctifs de l'esprit socratique. Chez Platon, Socrate ne parle des hypothèses des physiciens, que pour les tourner en dérision. Néanmoins, l'influence de Socrate s'est exercée, d'une manière indirecte, même sur la physique.

Ce n'est point seulement, comme on le dit souvent par un trop pieux respect pour la mémoire de Socrate, la malveillance d'Eupolis ou d'Aristophane qui l'a rapproché des sophistes et confondu avec eux. Socrate est sophiste, en un sens, autant que Protagoras, par sa méthode dialectique, par l'usage qu'il fait du mythe et notamment du mythe eschatologique, surtout par le tour nettement rationnel de sa spéculation [598]. Par la force contagieuse de ses idées, il augmente, à l'égard de l'explication légendaire, la liberté

598. *Cicér. Acad. Post.*, I, 4, 15; *Tusc.*, V, 4, 10; *Diogène*, II, 21, et surtout *Arist. Mét.*, I, 6.

de ses disciples. Il leur donne conscience de l'obscur besoin qui avait conduit ses devanciers à tenter, en modifiant la légende, d'en augmenter la valeur explicative. Chez Platon, le mythe n'aura d'utilité qu'autant qu'il est vraisemblable et capable de se défendre. Chez Aristote, il s'incorpore dans la science et s'y dissimule. Chez Socrate déjà, la légende cathartique n'est plus qu'un moyen d'illustrer des thèses morales.

On a longuement discuté sur le caractère du démon de Socrate. Ce n'est point ici le lieu de résumer ces discussions. Mais le démon apparaît bien comme une réalité distincte du corps qui l'emprisonne. C'est du corps que viennent les tentations mauvaises, du démon que viennent les inspirations d'ordre supérieur. La doctrine de Socrate fait revivre, illustrée par l'expérience quotidienne, la croyance à la psychê. Par suite, elle appelle de nouveau l'attention sur l'opposition des corps et des âmes. Elle rend possible l'assimilation que l'on va faire entre l'âme et l'idée, et grâce à laquelle, séparant l'une et l'autre du monde visible, Platon posera sous une forme nouvelle le problème du devenir. — Mais, c'est surtout la méthode socratique qui est efficace. Par la force des armes qu'elle leur emprunte, elle chasse les sophistes du domaine de la morale. Elle oblige à reconnaître la permanence de certaines opinions pratiques. Elle va passer à la physique. Le procédé de discussion, qui vaut pour les idées du juste ou de l'utile, s'appliquera pareillement au mouvement ou au repos. Dans l'ordre des choses naturelles, comme dans la vie pratique, il sera possible d'atteindre quelque certitude. La frontière qui sépare les deux domaines est mal tracée, et la science de l'âme dont s'occupe Socrate touche par plus d'un point à la physique, dans laquelle Platon va la réintégrer. Il n'est pas absurde de penser que l'exemple donné, dans la morale, par Socrate, fut efficace aussi dans la physique. Dans les deux sciences, il s'agit de concilier des idées, de combiner des qualités, d'assujettir à l'ordre et à la règle le devenir et le changement.

§ **160.** — Les doctrines de l'école socratique, dans la période immédiatement antérieure à Platon nous sont presque inconnues. Pourtant, si les œuvres d'Aristippe et de Phédon ne touchent à la physique que d'une manière indirecte, il en est autrement de celles d'Antisthènes et d'Euclide.

Le premier n'est pas seulement un des plus redoutables dialecticiens de l'antiquité, il est aussi, au dire de Cicéron, l'auteur d'un traité « sur la Nature[599] ». L'étendue de son influence est rendue manifeste, comme l'a bien montré Dümmler, par le nombre des critiques que son œuvre suscite[600]. Elle est comparable à celle de Démocrite ou de Platon. — Sa doctrine physique paraît préparée par ses recherches logiques. Antisthènes est l'élève de Gorgias. Comme lui, c'est par un paradoxe qu'il débute. Il s'élève avec force contre le procédé qui, détachant les qualités de leur substrat sensible, les isole et les réalise. Cette critique, qui s'exprimait en termes imagés et mordants, atteint par delà Platon lui-même, qu'au dire de Simplicius elle visait sans doute expressément, toute la physique antérieure[601]. En s'interdisant ainsi de considérer séparément les qualités, en proclamant qu'elles n'ont point de réalité hors du support concret qui les fixe, Antisthènes s'interdit, du même coup, l'étude de toute nature, qui ne serait point sensible, déterminée, individuelle. Car, si l'on exclut les qualités, il ne reste que les corps, seuls visibles, seuls capables d'agir. Seuls, les objets corporels, tangibles et résistants, sont réels.

On a longuement discuté sur le point de savoir s'il con-

599. Cf. Winckelmann, *Antisthenis Fragmenta*. Zurich, 1852; Chapuis, *Antisthènes*, 1854. Diogène le représente (VI, 1) comme un disciple de Gorgias. Son ἀκμή se place entre 400 et 365 (?). — Comp. Gomperz, *Gr. Denker*, II, 543. — Le traité sur la nature est cité par *Cicéron, de N. D.*, I, 32, « *in eo libro qui Physicus inscribitur* » [Cf. Krische, *Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie*, 1840, I, p. 234 et Zeller, II, 1⁴, p. 281].

600. Cf. Dümmler, *Antisthenis logica*. *Kl. Schriften*, 1901, I, p. 1; Gomperz, *Gr. Denker*, II, 1902, p. 543. — Les textes d'*Aristote Mét.*, V, 29, 1024ᵇ, 32; VIII, 3, 1043ᵇ, 24, paraissent dirigés contre A.

601. *Simpl. in Arist. Categ. Brandis, Scol. in Arist.* 66*b*, 45; *Ammon. in Porphyr. Isag.*, 22 *b*. Cf. Dümmler, *Antisthenica*, 1882, p. 54.

vient de rapporter à Antisthènes les textes du *Théetète* et du *Sophiste*, où Platon exprime son mépris pour les profanes qui ne veulent connaître que ce qu'ils peuvent voir ou toucher[602]. Si l'interprétation ancienne qui rapporte ces textes aux atomistes n'est plus défendue par personne, l'explication de Dümmler et de Natorp, qu'ont adoptée après eux la plupart des érudits n'est plus guère contestée que par Lewis Campbell. D'après Campbell, il s'agit dans le *Théetète* des matérialistes en général. Mais quels seraient ces matérialistes? A l'époque où nous sommes parvenus, personne, nous avons tenté de le montrer, ne s'est encore avisé d'identifier l'être et le corps. Dès lors, vraiment, Antisthènes est le premier des matérialistes, au sens moderne du mot; il est vraiment le premier qui ait identifié absolument l'être et le corps, et achevé le rapprochement que l'école atomistique avait commencé[603]. Mais il est remarquable qu'Antisthènes arrive à ces conclusions, précisément par des procédés logiques. A l'aide d'une méthode analogue à celle des Éléates, il affirme l'unité absolue de chaque être ; il interdit de le diviser logiquement, et obligeant aussi le physicien à n'en point séparer les qualités, il le force à confondre l'être et le corps, à identifier la substance et la matière[604]. Antisthènes n'en est pas moins l'auteur véritable de la notion de la matière corporelle. Cette notion, momentanément, a peu de succès. Platon et Aristote méprisent en elle,

602. *Platon. Théetète*, 155 E : ἀμύητοι, σκληροὶ καὶ ἀντίτυποι ἄνθρωποι, μάλ' εὖ ἄμουσοι. *Soph.*, 246 B, δεινοὶ ἄνδρες. Cf. 246 A, 247 E, 246 D. Ces textes d'après Dümmler [*Antisthenica*, 1882, p. 51, 54, et *Prolegomena zu Platos Staat*, 1891, p. 33] et Natorp (*Forschungen*, p. 195, *Platos Ideenlehre*, 1903, p. 102), dont l'opinion est adoptée par Zeller, II[4], I, p. 297[1], se rapportent à Antisthènes. Zeller, *l. c.*, réfute d'une manière décisive les interprétations de Brandis, Hermann, Hirzel (*Untersuchungen*, etc., I, 146). Mais l'opinion de Campbell (*The Sophistes of Plato*, 1867, p. XXXIV) d'après laquelle il s'agit des matérialistes en général, peut se défendre, bien que Platon ait eu, semble-t-il, des démêlés personnels avec Antisthènes (*Soph.*, 251 B). Cf. Zeller, II, I[4], 297[1].

603. Karl Joël, *der echte und Xenophontische Socrates*, I, 1893, p. 106 et sq. et *saepe*.

604. *Diogène*, VI, 3 ; *Arist.*, *Mét.* VIII, 3, 1043b, 23 ; XIV, 3, 1091a, 7. *Platon, Théet.*, 201 E ; cf. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 1855, I, p. 30.

comme l'a noté Gomperz, la découverte d'un barbare. Et c'est seulement après Aristote qu'elle va revivre et s'imposer, dans l'école stoïcienne.

§ **161.** — Dans toutes les petites écoles issues de l'enseignement de Socrate, à Mégare et à Cyrène, à Elis ou à Erétrie, la spéculation physique cède partout le pas à la spéculation morale. C'est par là surtout que la pensée de Socrate les inspire. Mais, en fait, Stilpon [605], Diodore, Phédon [606], Aristippe [607] même, ne sont guère que des sophistes. La méthode imaginée par les Éléates s'épanouit chez eux., Elle les amène à nier catégoriquement les données de l'expérience, à proposer contre le changement ou le mouvement local une foule d'arguments subtils, où éclate leur science des définitions verbales. Ces arguments n'auraient pas grande importance, si Platon et Aristote, visiblement, n'en avaient été embarrassés, et si toute cette dialectique n'expliquait pas, en partie, la forme que prend chez eux le problème du devenir. Le plus célèbre de ces arguments, le Κυριεύων, par lequel Diodore Cronos rejette l'idée du possible, rend compte, peut-être, comme l'a noté Zeller [608], de quelques-uns des détails de la théorie aristotélicienne de la δύναμις [609].

§ **162.** — La sophistique nouvelle des socratiques a eu pourtant un résultat important. Une méthode uniforme est appliquée par eux à tous les problèmes de la physique et de la morale. Qu'il s'agisse de l'âme humaine, du corps, du devenir tout entier, le sophiste emploie, pour nier le changement, des procédés toujours identiques. Toujours il prend

605. Cf. Apelt, *Stilpon, Rh. Mus.*, 53, 1898, p. 621-625.
606. Wilamowitz-Moellendorf, *Phaedon von Elis, Hermès*, 1879, p. 187-193 ; 476-477.
607. Sigmar Knospe, *Aristippos Erkenntnisstheorie in Platon. Theätet.*, Gros. Strelitz, 1902.
608. Zeller, *Ueber den* κυριεύων *des Megarikers Diodor. Berlin. Sitzungesb.*, 1882, p. 151-159, et *die Phil. der Gr.*, II [4], 1, p. 269.
609. Cf. *Epict. Diss.*, II, 19, 1.

comme accordé, qu'un contraire ne saurait égaler son contraire, et partout où l'expérience croit constater le passage de l'un à l'autre, il invoque, pour la contredire, la rigueur des définitions logiques. Mais alors, toutes les formes du changement, qu'il s'agisse du monde physique ou de la vie humaine, qu'il s'agisse des variations de la qualité sensible, ou des degrés du vice et de la vertu, relèvent d'une analyse et d'une science uniformes, dont Platon, le premier, va dégager les principes. Les excès mêmes de cette sophistique obligeront, pour la combattre, à déployer des ressources identiques. Pour vérifier ses hypothèses sur la nature du devenir, le savant grec ne connaîtra point d'autre méthode que celle qui consiste à analyser, à opposer, à unir et à dissocier des concepts.

L'application systématique de ces procédés eût donné et donne en effet une science singulièrement artificielle et scolaire. Livrée à elle-même, la sophistique eût empêché sans doute le développement de toute science rationnelle du changement.

Heureusement, et chez les sophistes eux-mêmes l'influence des recherches pratiques et techniques est venue, de bonne heure, modérer et contenir les écarts de la dialectique.

III

§ **163**. — Au nombre de ces recherches, les plus importantes peut-être, les seules, en tous cas, dont nous ayons conservé plus que des traces, sont relatives à la médecine. Nous avons assisté déjà aux premiers tâtonnements de la science médicale, chez Alcméon de Crotone. Mais, après Alcméon, une foule de savants, dont les noms, la plupart du temps, ont péri, ont continué et complété l'œuvre commencée autour d'Héraclite[610]. La doctrine d'Empédocle contenait aussi une médecine, que des savants, pour nous anonymes, se mirent

610. Cf. Wachtler, *de Alcmaeone Crotoniata*, 1896, p. 1 et sq.

en d
d'u
exa
c'es
mé
gr
la
cat
m
u
c
r
t
M
d

généraux qu'ils n'expliquent plus rien. Leur œuvre con-
ıbue par là, comme l'a montré Diels, à fixer les principes
› la physique élémentaire. Et leur méthode qui s'exprime
ıns la conception hippocratéenne de la nature est déjà
›ute proche de la méthode d'Aristote.

C'est donc chez les médecins que nous trouvons les idées
›s plus voisines de nos idées modernes. Le fait s'explique.
.loignés par leurs préoccupations professionnelles de la
›péculation pure, forcés de conférer sans cesse leurs vues
héoriques avec l'expérience, ils ont été amenés à poser des
problèmes plus concrets, plus positifs, plus proprement
scientifiques.

Il ne faudrait pas, du reste, exagérer le caractère scientifique de cette médecine. La matière véritable, pour les médecins de l'école de Polybe, comme pour Anaxagore, est la qualité. Ce qui forme l'élément, ce sont des proportions définies de chaud et de froid, d'humide et de visqueux[620]. Peu importe que ces qualités soient ou non des corps. Ce sont des idées, des formes, des éléments dont le désordre ou l'harmonie expliquent la maladie et la santé. Éléments que l'on peut comparer aux appétits ou aux désirs, à des sentiments ou à des pensées, autant qu'à des corps. C'est dire que, là même, la physique de la qualité n'a pas cessé de dominer.

620. *Gal. de Elem. sec. Hipp., Kühn,* I, 415, 478, 482.

CHAPITRE X

LES RETOURS OFFENSIFS DE LA LÉGENDE

§ **165.** — Ainsi, le mythe a fait place peu à peu à l'explication rationnelle. Il s'est appauvri. Et à mesure que se perdait le sens des images originelles, des abstractions, peu à peu les ont remplacées. — Pourtant, ces images n'ont pas disparu. Nous les avons retrouvées, sous des formes diverses, chez tous les physiciens. Chacun d'eux, à sa manière, a écrit l'histoire de l'univers, a décrit le progrès par lequel il se dégage du chaos et lentement s'ordonne. Mais, cette histoire, à mesure que la raison se faisait plus exigeante ou plus rebelle, est devenue de plus en plus difficile. Elle l'est devenue surtout au moment où une analyse logique, dès ses débuts infiniment subtile, a révélé les contradictions que renferme, pour la pensée, l'image même du devenir. Nous avons vu comment, depuis Parménide, la science s'évertue à concilier avec les nécessités nouvelles de l'explication dialectique la représentation légendaire qui l'a précédée. Cependant parmi les démonstrations et les sophismes, à travers les interstices des constructions verbales les images primitives ont continué de végéter. Elles n'ont pas cessé non plus, sans doute, de vivre dans les croyances populaires.

Aussi bien, à côté de la science qui se fixe dans les traités écrits, la légende subsiste. Elle vit d'une vie parallèle. Elle inspire les poètes. Elle se traduit en monuments figurés, en peintures au mur des temples. Nous en trouvons les traces fixées en images indélébiles sur les pierres sculp-

tées ou gravées. Mais, dans toute cette mythologie, la cosmogonie tient, semble-t-il, peu de place. La théogonie, l'eschatologie, les légendes des dieux et des héros en font tous les frais. C'est qu'elles touchent à la vie sociale, participent de la fixité des rites, embellissent et expliquent les actions humaines. Au contraire, la cosmogonie, que la science supplée avec avantage, s'atrophie parce qu'elle devient inutile. Aussi à partir du VI[e] siècle nous n'en trouvons plus guère que des débris. Tout ce qu'elle apporte d'intelligible et de vivant s'est incorporé dans la science. De temps à autre seulement, quelques esprits attardés s'essayent à lui restituer son indépendance, à la libérer des entraves toujours plus étroites où l'observation l'enferme. Tentatives malhabiles, d'avance condamnées à l'insuccès.

§ **166.** — Cependant, toute une littérature est née, de la sorte. Sous les noms à demi-légendaires d'Orphée, d'Acusilaos, de Musée, d'Epiménide, sont venues se grouper quelques images que les recueils hésiodiques avaient laissées de côté.

Mais la difficulté de l'étude est ici plus grande que partout ailleurs. La doxographie ne manque point. Mais son abondance même et sa variété la rend suspecte. Comment démêler dans le fatras des références contradictoires ce qui est vraiment ancien, ce qui remonte au VI[e] ou au V[e] siècle, et ce qu'y ajoute la fantaisie des copistes et des interprètes stoïciens ou alexandrins ? Aussi, les explications des modernes sont multiples. Elles varient aussi bien sur la date que sur le nombre de ces essais cosmogoniques. Sur la date, les appréciations diffèrent de plus de cinq siècles. Entre le VIII[e] et le III[e] siècle avant J.-C., l'ingéniosité des interprètes s'est arrêtée tour à tour à toutes les époques[621].

621. Si nous laissons de côté les formes de la Cosmogonie que nous avons cru pouvoir assurer être anciennes, il ne reste que les trois dernières cosmogonies des mythographes (*Apollonius de Rhodes*, I, 494-512 ; *Damascius*, *de prim. principiis*, 382 et sq. *Ruelle*.). Ces cosmogonies sont datées : 1° par SCHUSTER, *de v. theogoniae orphicae indole atque origine*, 1869, p. 79-80, du milieu du VIII[e] siècle ; 2° par GRUPPE, *Gr. Kulten und Mythen*, 1887, I, p. 651 et sq., et

De même, on en a compté trois, quatre et davantage, suivant qu'on attribuait à Damascius et Eusèbe une autorité plus ou moins grande. Les uns ont systématiquement nié l'existence de cosmogonies orphiques anciennes. Les autres ont prétendu, au contraire, trouver dans ces images les formes les plus antiques de la spéculation grecque[622]. Mêmes discussions sur leur origine. Les uns les traitent comme des productions originales de l'esprit grec ; les autres y voient des adaptations ou des imitations de tel ou tel mythe oriental. Il convient, sans doute, en pareille matière, de se garder des solutions trop rigoureuses. D'une part, il est peu probable que l'on ait, à une époque récente, créé de toutes pièces un système nouveau de représentations cosmogoniques. Mais, inversement, les images que nous rencontrons dans les textes orphiques, ne sont point, sous la forme que nous leur trouvons, des images primitives. Elles ont subi avant de se fixer chez Apollonius de Rhodes ou chez Damascius, une foule de transformations et d'adaptations qui les rendent difficilement reconnaissables [623]. Les doctrines des philosophes les ont modifiées ; la fantaisie des doxographes s'est plue à les compliquer et à les obscurcir. On y trouve des éléments anciens et des éléments nouveaux, mêlés de telle sorte que le triage en est, pour nous, à peu près impossible. Pareillement il y en eut sans doute d'originales et d'autochtones. Mais, après Aristote, quand la préoccupation visible des choses d'Orient envahit toute la littérature

Gomperz, *Gr. Denker*, I, 75, 76, d'une époque très ancienne, antérieure au VIIe siècle. — En sens inverse, Lobeck, *Aglaophamos*, 1829, p. 255, 257, 405 et *saepe* (Id., *de Carminibus orphicis*, 1824 ; *de Orphei aetate*, 1826) date ces cosmogonies du VIe siècle. C'est aussi l'opinion de Kern, *de Orphei, Epimenidis Pherecydis theogoniis quaest. criticae*, 1888, de Susemihl, *de Theogoniae orph. forma antiquissima*, 1890, de Diels, *Archiv*, II, 89, II, 656 ; de Dümmler, *Zur orphischen Kosmologie*, *Archiv*, VII, 147 ; de Dieterich, *Nekya*, 1893, p. 74 et 75. Les cosmogonies proprement orphiques sont, comme on l'admet généralement maintenant, postérieures au VIe siècle. Cf. aussi Diels, *Archiv*, II, 89 et II, 656 (compte rendu des ouvrages de Gruppe et de Kern). Tannery, *Sur la première théogonie orphique*, *Archiv*, XI, p. 13, 17 estime qu'elles ont dû se former vers le IVe ou le IIIe siècle.

622. Cf. Gruppe, *Gr. Kulten und Mythen*, I, 1887, p. 651 et sq.

623. Cf. Decharme, *Critique des tr. religieuses*, p. 31 et sq. Cf. aussi Zeller, I[5], p. 88 et sq.

grecque, il est probable que des emprunts à d'autres sources sont venus les modifier. Ces considérations nous imposent beaucoup de prudence.

§ 167. — Pourtant, il n'est pas téméraire d'affirmer que vers le VIe siècle, à peu près à l'époque d'Empédocle et d'Anaxagore, un premier travail d'élaboration recueillit les images que la science avait délaissées, ou présenta dans des combinaisons inconnues des philosophes quelques légendes cosmogoniques anciennes. Aussi bien, l'existence de ce travail au VIe siècle nous est confirmée par la lecture des textes d'Aristophane et d'Aristote. De plus, l'examen même des fragments cosmogoniques nous y révèle la présence d'un grand nombre d'éléments certainement anciens. Non seulement nous y retrouvons l'Océan, la nuit, les serpents, le chaos, l'œuf du monde, toutes les grandes images originelles, mais encore la plupart des représentations d'apparence nouvelle qui s'y rencontrent ne sont point sans analogues dans les textes anciens et dans la théogonie même d'Hésiode. Nous pouvons donc admettre que, vers le VIe siècle, on se préoccupe de rassembler et d'ordonner ces légendes, peut-être sous l'influence des idées d'Empédocle[624]. Une tradition que nous n'avons point de raison de

624. On a prétendu retrouver l'influence de l'orphisme cosmogonique chez un grand nombre de philosophes du VIe siècle, *Anaximandre*, *Héraclite*, les *Pythagoriciens*, *Parménide*, *Empédocle*. Cette influence que l'on peut constater pour l'eschatologie [Cf. *Anaximandre* : DIELS, *ein orphischer Demêterhymnus. Berl. Sitzungsb.*, 1902, p. 14 et GOMPERZ, *Gr. Denker*, I, 43], paraît nulle ou à peu près en ce qui touche la cosmogonie. Les théories de PFLEIDERER pour Héraclite : *die Ph. des H. am Lichte der Mysterienidee*, 1886, p. 384. [Cf. DIELS, *Archiv*, I, 105 ; WELLMANN, *Archiv*, VI, 263, 471, 476 ; SCHÄFER, *die Philosophie des H. von Ephesus und die moderne Heraklitforschung*, *Wien*, 1902, p. 12 et sq.], de MAAS, pour le Pythagorisme [MAAS, *Orpheus*, 1895, p. 163 et sq. Comp. LOBECK, *Aglaophamos*, p. 387, 409, 412, 429, 445, 615, 909] sont certainement inexactes. Les traces d'influences orphiques que l'on trouve chez Parménide ne se rapportent point à la cosmogonie [LOBECK, *o. c.*, 615, et sq. DIELS (ap. KERN, *de theogoniis*, 1888, p. 52) ; KERN, *Zu Parmenides*, *Archiv*, III, 174, 175]. Enfin, la doctrine d'Empédocle a agi sur l'orphisme, plus qu'elle n'a subi son influence [Cf. DIETERICH, *Abraxas*, 1891, p. 60 ; KERN, *Empedokles und die Orphiker* (*Archiv*, II, 478). — Comparer p. ex. *Apoll. Argonautica*, I, 498, νείκεος ἐξ ὀλοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα et *Empéd.*, Fg. 17, v. 18 (Diels); ABEL, *Orphica.*, fg. 123, 229]. Cf. KERN, *Archiv*, I, 498.

rejeter attribuait à Onomacrite, le poète de la cour des Pisistratides, la plus ancienne de ces compilations. Il est probable seulement que la liste dressée par Onomacrite se grossit singulièrement par la suite[625].

§ 168. — Il est presque impossible, on le conçoit, de classer avec précision ces essais anciens. D'ordinaire on suit le texte de Damascius qui distingue quatre cosmogonies principales[626]. Mais il y en eut sans doute beaucoup d'autres. Damascius ou plutôt Eudème n'ont retenu que les thèmes principaux. Mais les éléments ordinaires de la légende cosmogonique durent se combiner d'une foule d'autres manières. Les indications les plus nettes sur ces formes anciennes nous sont fournies par Platon, Aristote, Apollonius de Rhodes, et enfin par les plaques d'or de Thurioi et de Petelia.

Les textes de Platon font allusion à deux cosmogonies orphiques. La première n'est, comme Platon le constate lui-même, qu'un souvenir de l'ancienne cosmologie homérique. Le mariage de l'Océan et de Thétys est à l'origine de

625. Cf. Diels, ap. Kern, *de Theogoniis*, 1888, et Zeller, I[5], 51[2].

626. On distingue d'ordinaire quatre cosmogonies : 1° la cosmogonie de l'Océan (*Iliad.*, XIV, 201-206); 2° la cosmogonie d'*Apollonius de Rhodes*, I, 494-512 (Cf. de la Ville de Mirmont, *la mythologie et les dieux dans les Argonautiques et dans l'Enéide*, 1894, p. 14 et sq.); 3° la cosmogonie de Damascius, *de princ.*, 382 R. Cf. 387 : ἡ συνήθης ὀρφικὴ θεολογία. Au début sont Chronos Aether et Chaos. Le chaos condensé forme un œuf d'argent immense d'où sort *Phanès* (= Eros = Protogonos = Phaeton) le père des dieux, qui engendre la Nuit, puis avec elle, Ouranos et Gaia. Zeus, le dernier né d'une série de descendants de Phanès, dévore son père. Zeus donnera naissance à une deuxième génération de dieux, où figurent peut-être à la fin du v[e] siècle Zagreus, et Dionysos, qui remplace Zagreus dévoré par les Titans. [Sur les surnoms de Phanès not. *Erikapaios* ; cf. Göttling, *Opuscula*, 1869, p. 213 = ἦρι (ἔαρ) — καπνός (πνεῦμα) = dieu des souffles printaniers ; *Id.*, Darmesteter, *Essais orientaux*, 1883, p. 159[2] — plus vraisemblablement ἦρι — κάπτειν = (Diels, ap. Kern, *de Theogoniis*, p. 21) le dieu tôt dévoré.] — La quatrième cosmog. (*Dam.*, 387), d'après Hieronymos et Hellanikos, met au début l'eau et la vase ἰλύς. Ces deux éléments produisent un dragon à trois têtes (χρόνος) et avec lui Ἀνάγκη et Ἀδράστεια. Chronos produit le chaos, l'Ether, l'Erèbe, etc. Sur cette dernière cosmogonie, il ne saurait y avoir de doute ; elle est de fabrication récente, comme le prouve tout le vocabulaire. C'est l'avis même de Gruppe (*Gr. Kulten und Mythen*, I, p. 643) qui pourtant (p. 653) y découvre des éléments anciens. Comp. Decharme, *Critique des tr. religieuses*, 1904, p. 31 et sq. — *Platon*, *Timée*, 40 D ; *Aristote*, *Mét.*, XII, 6, 1071[b], 26 ; *de An.*, I, 5, 410[b] 27 (*Philop.*, *de An.*, 186, 24.)

toutes choses. Plus compliquée est la légende que nous a conservée le *Timée* (40 D). L'Océan et Thétys sont les enfants de Gaia et d'Ouranos. D'eux sont nés Phorkys, Kronos, Rhéa et les autres [Titans]; Zeus et Héra et la foule des dieux sont issus du mariage de Kronos et de Rhéa. Qu'il s'agisse de deux cosmogonies différentes ou plutôt, comme il est probable, de deux allusions à une même cosmogonie, cette cosmogonie n'est guère qu'une variante de la légende hésiodique dont elle a conservé les personnages et les épisodes.

Les indications très brèves d'Aristote se rapportent sans doute, comme nous l'avons vu, aux formes vraiment les plus anciennes de la théogonie. Mais un texte du *de Anima* attribue à d'anciens poètes cette conception que l'âme, portée par les vents, est introduite dans le corps par la respiration qui l'extrait du tout. Ce texte qui attribue aux anciens poètes une conception voisine de Diogène d'Apollonie fait allusion, comme le montre le commentaire de Philopon, à la compilation d'Onomacrite.

169. — Le *de Principiis* de Damascius nous fait connaître deux autres théogonies. La théogonie des Rhapsodies, ou théogonie courante et la théogonie de Hieronymos. La première met au début des choses Chronos, le dieu du temps, et l'Ether. Chronos a produit le chaos. Le chaos ramassé et condensé a donné naissance à un œuf duquel est sorti le Dieu ailé, Phanès, appelé encore Erikapaios ou Mêtis. L'union de Phanès et de la Nuit a produit le ciel, puis la terre. Enfin Zeus est né et a dévoré Phanès. De l'union de Zeus et de Déo naîtront Perséphone et Dionysos Zagreus.

La deuxième cosmogonie attribuée à Hieronymos et Hellanikos, met au début des choses l'eau et la matière (ὕλη) d'où est sortie la terre, en sorte que l'eau et la terre sont les deux premiers principes. De leur union est né un dragon ailé à triple tête de taureau, de lion et de dieu. On le nomme Chronos, le temps toujours jeune, ou Héraklès. A lui est unie la nécessité, *Adrasteia*, qui gouverne le monde. De Chronos vont naître le chaos, l'éther et l'Érèbe. Chro-

ticules minimes et toutes semblables. En est-il de même du corps humain? Les éléments du corps humain sont-ils homogènes? Existe-t-il pour le corps humain une « matière » unique ou des matières spéciales? Galien écarte d'emblée l'hypothèse atomistique qui admet des éléments inertes, c'est-à-dire inutiles. L'hypothèse de l'unité primitive n'est pas moins fausse. Car de l'élément primitif, eau, terre ou feu, nous ignorons toujours comment les autres pourront sortir. Aussi bien, cette hypothèse exclut toute explication véritable. Reste que tous les êtres soient composés de mélanges d'eau, de feu, de terre et d'air. N'est-ce point la doctrine d'Empédocle? Galien ne le croit pas. Car d'abord, à la place des éléments il vaut mieux considérer les qualités. Et les qualités mêmes ne se rencontrent pas à l'état natif. Elles forment des mélanges, des humeurs. La véritable substance du corps humain n'est pas l'élément, mais l'humeur, le sang, la pituite ou la bile[619].

Cette doctrine rappelle la pathologie de Polybe. Elle en conserve le principe. Expliquer la maladie, ce sera rendre compte des perturbations dans le mélange des humeurs.

La théorie est, à plus d'un titre, significative. En premier lieu, et déjà chez Polybe, c'est vraiment, semble-t-il, une conception de la matière que nous rencontrons. Les éléments de Polybe sont les éléments dont le corps est composé. Ils en constituent l'être, la substance. De plus, comme plus tard, Aristote, Polybe et après lui les médecins de Cos énoncent le principe de la spécialité des matières. D'après Galien, on trouve derrière l'humeur, élément véritable, les quatre éléments et même une matière générale, dont les quatre éléments sont des déterminations. Il n'est pas probable que ces vues aient déjà été celles de Polybe. Mais, en tous cas, les médecins proclament déjà la nécessité de considérer une matière immédiate, de ne pas remonter, dans la série des causes, jusqu'à des termes si éloignés et

619. *de N. H.*, ch. 4 : τὸ δὲ σῶμα ἔχει ἐν ἑωυτῶι αἷμα καὶ φλέγμα καὶ χολὴν ξανθήν τε καὶ μέλαιναν καὶ ταῦτ' ἐστὶν αὐτῶι ἡ φύσις τοῦ σώματος.

si généraux qu'ils n'expliquent plus rien. Leur œuvre contribue par là, comme l'a montré Diels, à fixer les principes de la physique élémentaire. Et leur méthode qui s'exprime dans la conception hippocratéenne de la nature est déjà toute proche de la méthode d'Aristote.

C'est donc chez les médecins que nous trouvons les idées les plus voisines de nos idées modernes. Le fait s'explique. Éloignés par leurs préoccupations professionnelles de la spéculation pure, forcés de conférer sans cesse leurs vues théoriques avec l'expérience, ils ont été amenés à poser des problèmes plus concrets, plus positifs, plus proprement scientifiques.

Il ne faudrait pas, du reste, exagérer le caractère scientifique de cette médecine. La matière véritable, pour les médecins de l'école de Polybe, comme pour Anaxagore, est la qualité. Ce qui forme l'élément, ce sont des proportions définies de chaud et de froid, d'humide et de visqueux[620]. Peu importe que ces qualités soient ou non des corps. Ce sont des idées, des formes, des éléments dont le désordre ou l'harmonie expliquent la maladie et la santé. Éléments que l'on peut comparer aux appétits ou aux désirs, à des sentiments ou à des pensées, autant qu'à des corps. C'est dire que, là même, la physique de la qualité n'a pas cessé de dominer.

620. *Gal. de Elem. sec. Hipp.*, *Kühn*, I, 415, 478, 482.

CHAPITRE X

LES RETOURS OFFENSIFS DE LA LÉGENDE

§ 165. — Ainsi, le mythe a fait place peu à peu à l'explication rationnelle. Il s'est appauvri. Et à mesure que se perdait le sens des images originelles, des abstractions, peu à peu les ont remplacées. — Pourtant, ces images n'ont pas disparu. Nous les avons retrouvées, sous des formes diverses, chez tous les physiciens. Chacun d'eux, à sa manière, a écrit l'histoire de l'univers, a décrit le progrès par lequel il se dégage du chaos et lentement s'ordonne. Mais, cette histoire, à mesure que la raison se faisait plus exigeante ou plus rebelle, est devenue de plus en plus difficile. Elle l'est devenue surtout au moment où une analyse logique, dès ses débuts infiniment subtile, a révélé les contradictions que renferme, pour la pensée, l'image même du devenir. Nous avons vu comment, depuis Parménide, la science s'évertue à concilier avec les nécessités nouvelles de l'explication dialectique la représentation légendaire qui l'a précédée. Cependant parmi les démonstrations et les sophismes, à travers les interstices des constructions verbales les images primitives ont continué de végéter. Elles n'ont pas cessé non plus, sans doute, de vivre dans les croyances populaires.

Aussi bien, à côté de la science qui se fixe dans les traités écrits, la légende subsiste. Elle vit d'une vie parallèle. Elle inspire les poètes. Elle se traduit en monuments figurés, en peintures au mur des temples. Nous en trouvons les traces fixées en images indélébiles sur les pierres sculp-

tées ou gravées. Mais, dans toute cette mythologie, la cosmogonie tient, semble-t-il, peu de place. La théogonie, l'eschatologie, les légendes des dieux et des héros en font tous les frais. C'est qu'elles touchent à la vie sociale, participent de la fixité des rites, embellissent et expliquent les actions humaines. Au contraire, la cosmogonie, que la science supplée avec avantage, s'atrophie parce qu'elle devient inutile. Aussi à partir du VI[e] siècle nous n'en trouvons plus guère que des débris. Tout ce qu'elle apporte d'intelligible et de vivant s'est incorporé dans la science. De temps à autre seulement, quelques esprits attardés s'essayent à lui restituer son indépendance, à la libérer des entraves toujours plus étroites où l'observation l'enferme. Tentatives malhabiles, d'avance condamnées à l'insuccès.

§ **166.** — Cependant, toute une littérature est née, de la sorte. Sous les noms à demi-légendaires d'Orphée, d'Acusilaos, de Musée, d'Epiménide, sont venues se grouper quelques images que les recueils hésiodiques avaient laissées de côté.

Mais la difficulté de l'étude est ici plus grande que partout ailleurs. La doxographie ne manque point. Mais son abondance même et sa variété la rend suspecte. Comment démêler dans le fatras des références contradictoires ce qui est vraiment ancien, ce qui remonte au VI[e] ou au V[e] siècle, et ce qu'y ajoute la fantaisie des copistes et des interprètes stoïciens ou alexandrins ? Aussi, les explications des modernes sont multiples. Elles varient aussi bien sur la date que sur le nombre de ces essais cosmogoniques. Sur la date, les appréciations diffèrent de plus de cinq siècles. Entre le VIII[e] et le III[e] siècle avant J.-C., l'ingéniosité des interprètes s'est arrêtée tour à tour à toutes les époques[621].

621. Si nous laissons de côté les formes de la Cosmogonie que nous avons cru pouvoir assurer être anciennes, il ne reste que les trois dernières cosmogonies des mythographes (*Apollonius de Rhodes*, I, 494-512; *Damascius, de prim. principiis*, 382 et sq. *Ruelle.*). Ces cosmogonies sont datées : 1° par SCHUSTER, *de v. theogoniae orphicae indole atque origine*, 1869, p. 79-80, du milieu du VIII[e] siècle; 2° par GRUPPE, *Gr. Kulten und Mythen*, 1887, I, p. 651 et sq., et

De même, on en a compté trois, quatre et davantage, suivant qu'on attribuait à Damascius et Eusèbe une autorité plus ou moins grande. Les uns ont systématiquement nié l'existence de cosmogonies orphiques anciennes. Les autres ont prétendu, au contraire, trouver dans ces images les formes les plus antiques de la spéculation grecque[622]. Mêmes discussions sur leur origine. Les uns les traitent comme des productions originales de l'esprit grec ; les autres y voient des adaptations ou des imitations de tel ou tel mythe oriental. Il convient, sans doute, en pareille matière, de se garder des solutions trop rigoureuses. D'une part, il est peu probable que l'on ait, à une époque récente, créé de toutes pièces un système nouveau de représentations cosmogoniques. Mais, inversement, les images que nous rencontrons dans les textes orphiques, ne sont point, sous la forme que nous leur trouvons, des images primitives. Elles ont subi avant de se fixer chez Apollonius de Rhodes ou chez Damascius, une foule de transformations et d'adaptations qui les rendent difficilement reconnaissables [623]. Les doctrines des philosophes les ont modifiées ; la fantaisie des doxographes s'est plue à les compliquer et à les obscurcir. On y trouve des éléments anciens et des éléments nouveaux, mêlés de telle sorte que le triage en est, pour nous, à peu près impossible. Pareillement il y en eut sans doute d'originales et d'autochtones. Mais, après Aristote, quand la préoccupation visible des choses d'Orient envahit toute la littérature

Gomperz, *Gr. Denker*, I, 75, 76, d'une époque très ancienne, antérieure au VIIe siècle. — En sens inverse, Lobeck, *Aglaophamos*, 1829, p. 255, 257, 405 et *saepe* (Id., *de Carminibus orphicis*, 1824 ; *de Orphei aetate*, 1826) date ces cosmogonies du VIe siècle. C'est aussi l'opinion de Kern, *de Orphei, Epimenidis Pherecydis theogoniis quaest. criticae*, 1888, de Susemihl, *de Theogoniae orph. forma antiquissima*, 1890, de Diels, *Archiv*, II, 89, II, 656 ; de Dümmler, *Zur orphischen Kosmologie*, *Archiv*, VII, 147 ; de Dieterich, *Nekya*, 1893, p. 74 et 75. Les cosmogonies proprement orphiques sont, comme on l'admet généralement maintenant, postérieures au VIe siècle. Cf. aussi Diels, *Archiv*, II, 89 et II, 656 (compte rendu des ouvrages de Gruppe et de Kern). Tannery, *Sur la première théogonie orphique*, *Archiv*, XI, p. 13, 17 estime qu'elles ont dû se former vers le IVe ou le IIIe siècle.

622. Cf. Gruppe, *Gr. Kulten und Mythen*, I, 1887, p. 651 et sq.

623. Cf. Decharme, *Critique des tr. religieuses*, p. 31 et sq. Cf. aussi Zeller, I^5, p. 88 et sq.

grecque, il est probable que des emprunts à d'autres sources sont venus les modifier. Ces considérations nous imposent beaucoup de prudence.

§ 167. — Pourtant, il n'est pas téméraire d'affirmer que vers le VIe siècle, à peu près à l'époque d'Empédocle et d'Anaxagore, un premier travail d'élaboration recueillit les images que la science avait délaissées, ou présenta dans des combinaisons inconnues des philosophes quelques légendes cosmogoniques anciennes. Aussi bien, l'existence de ce travail au VI[e] siècle nous est confirmée par la lecture des textes d'Aristophane et d'Aristote. De plus, l'examen même des fragments cosmogoniques nous y révèle la présence d'un grand nombre d'éléments certainement anciens. Non seulement nous y retrouvons l'Océan, la nuit, les serpents, le chaos, l'œuf du monde, toutes les grandes images originelles, mais encore la plupart des représentations d'apparence nouvelle qui s'y rencontrent ne sont point sans analogues dans les textes anciens et dans la théogonie même d'Hésiode. Nous pouvons donc admettre que, vers le VI[e] siècle, on se préoccupe de rassembler et d'ordonner ces légendes, peut-être sous l'influence des idées d'Empédocle[624]. Une tradition que nous n'avons point de raison de

624. On a prétendu retrouver l'influence de l'orphisme cosmogonique chez un grand nombre de philosophes du VI[e] siècle, *Anaximandre*, *Héraclite*, les *Pythagoriciens*, *Parménide*, *Empédocle*. Cette influence que l'on peut constater pour l'eschatologie [Cf. *Anaximandre* : DIELS, *ein orphischer Demêterhymnus. Berl. Sitzungsb.*, 1902, p. 14 et GOMPERZ, *Gr. Denker*, I, 43], paraît nulle ou à peu près en ce qui touche la cosmogonie. Les théories de PFLEIDERER pour Héraclite : *die Ph. des H. am Lichte der Mysterienidee*, 1886, p. 384. [Cf. DIELS, *Archiv*, I, 105 ; WELLMANN, *Archiv*, VI, 263, 471, 476 ; SCHÄFER, *die Philosophie des H. von Ephesus und die moderne Heraklitforschung*, *Wien*, 1902, p. 12 et sq.], de MAAS, pour le Pythagorisme [MAAS, *Orpheus*, 1895, p. 163 et sq. Comp. LOBECK, *Aglaophamos*, p. 387, 409, 412, 429, 445, 615, 909] sont certainement inexactes. Les traces d'influences orphiques que l'on trouve chez Parménide ne se rapportent point à la cosmogonie [LOBECK, *o. c.*, 615, et sq. DIELS (ap. KERN, *de theogoniis*, 1888, p. 52) ; KERN, *Zu Parmenides*, *Archiv*, III, 174, 175]. Enfin, la doctrine d'Empédocle a agi sur l'orphisme, plus qu'elle n'a subi son influence [Cf. DIETERICH, *Abraxas*, 1891, p. 60 ; KERN, *Empedokles und die Orphiker* (*Archiv*, II, 478). — Comparer p. ex. *Apoll. Argonautica*, I, 498, νείκεος ἐξ ὀλοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα et *Empéd.*, Fg. 17, v. 18 (Diels) ; ABEL, *Orphica.*, fg. 123, 229]. Cf. KERN, *Archiv*, I, 498.

rejeter attribuait à Onomacrite, le poète de la cour des Pisistratides, la plus ancienne de ces compilations. Il est probable seulement que la liste dressée par Onomacrite se grossit singulièrement par la suite[625].

§ **168.** — Il est presque impossible, on le conçoit, de classer avec précision ces essais anciens. D'ordinaire on suit le texte de Damascius qui distingue quatre cosmogonies principales[626]. Mais il y en eut sans doute beaucoup d'autres. Damascius ou plutôt Eudème n'ont retenu que les thèmes principaux. Mais les éléments ordinaires de la légende cosmogonique durent se combiner d'une foule d'autres manières. Les indications les plus nettes sur ces formes anciennes nous sont fournies par Platon, Aristote, Apollonius de Rhodes, et enfin par les plaques d'or de Thurioi et de Petelia.

Les textes de Platon font allusion à deux cosmogonies orphiques. La première n'est, comme Platon le constate lui-même, qu'un souvenir de l'ancienne cosmologie homérique. Le mariage de l'Océan et de Thétys est à l'origine de

625. Cf. Diels, ap. Kern, *de Theogoniis*, 1888, et Zeller, I[5], 51[2].

626. On distingue d'ordinaire quatre cosmogonies : 1° la cosmogonie de l'Océan (*Iliad.*, XIV, 201-206); 2° la cosmogonie d'*Apollonius de Rhodes*, I, 494-512 (Cf. de la Ville de Mirmont, *la mythologie et les dieux dans les Argonautiques et dans l'Enéide*, 1894, p. 14 et sq.); 3° la cosmogonie de Damascius, *de princ.*, 382 R. Cf. 387 : ἡ συνήθης ὀρφικὴ θεολογία. Au début sont Chronos Aether et Chaos. Le chaos condensé forme un œuf d'argent immense d'où sort *Phanès* (= Eros = Protogonos = Phaeton) le père des dieux, qui engendre la Nuit, puis avec elle, Ouranos et Gaia. Zeus, le dernier né d'une série de descendants de Phanès, dévore son père. Zeus donnera naissance à une deuxième génération de dieux, où figurent peut-être à la fin du v[e] siècle Zagreus, et Dionysos, qui remplace Zagreus dévoré par les Titans. [Sur les surnoms de Phanès not. *Erikapaios* ; cf. Göttling, *Opuscula*, 1869, p. 213 = ἦρι (ἔαρ) — καπνός (πνεῦμα) = dieu des souffles printaniers ; *Id.*, Darmesteter, *Essais orientaux*, 1883, p. 159[2] — plus vraisemblablement ἦρι — *κάπτειν* = (Diels, ap. Kern, *de Theogoniis*, p. 21) le dieu tôt dévoré.] — La quatrième cosmog. (*Dam.*, 387), d'après Hieronymos et Hellanikos, met au début l'eau et la vase ἰλύς. Ces deux éléments produisent un dragon à trois têtes (χρόνος) et avec lui Ἀνάγκη et Ἀδράστεια. Chronos produit le chaos, l'Ether, l'Erèbe, etc. Sur cette dernière cosmogonie, il ne saurait y avoir de doute ; elle est de fabrication récente, comme le prouve tout le vocabulaire. C'est l'avis même de Gruppe (*Gr. Kulten und Mythen*, I, p. 643) qui pourtant (p. 653) y découvre des éléments anciens. Comp. Decharme, *Critique des tr. religieuses*, 1904, p. 31 et sq. — *Platon*, *Timée*, 40 D ; *Aristote*, *Mét.*, XII, 6, 1071[b], 26 ; *de An.*, I, 5, 410[b] 27 (*Philop.*, *de An.*, 186, 24.)

toutes choses. Plus compliquée est la légende que nous a conservée le *Timée* (40 D). L'Océan et Thétys sont les enfants de Gaia et d'Ouranos. D'eux sontnés Phorkys, Kronos, Rhéa et les autres [Titans] ; Zeus et Héra et la foule des dieux sont issus du mariage de Kronos et de Rhéa. Qu'il s'agisse de deux cosmogonies différentes ou plutôt, comme il est probable, de deux allusions à une même cosmogonie, cette cosmogonie n'est guère qu'une variante de la légende hésiodique dont elle a conservé les personnages et les épisodes.

Les indications très brèves d'Aristote se rapportent sans doute, comme nous l'avons vu, aux formes vraiment les plus anciennes de la théogonie. Mais un texte du *de Anima* attribue à d'anciens poètes cette conception que l'âme, portée par les vents, est introduite dans le corps par la respiration qui l'extrait du tout. Ce texte qui attribue aux anciens poètes une conception voisine de Diogène d'Apollonie fait allusion, comme le montre le commentaire de Philopon, à la compilation d'Onomacrite.

169. — Le *de Principiis* de Damascius nous fait connaître deux autres théogonies. La théogonie des Rhapsodies, ou théogonie courante et la théogonie de Hieronymos. La première met au début des choses Chronos, le dieu du temps, et l'Ether. Chronos a produit le chaos. Le chaos ramassé et condensé a donné naissance à un œuf duquel est sorti le Dieu ailé, Phanès, appelé encore Erikapaios ou Mêtis. L'union de Phanès et de la Nuit a produit le ciel, puis la terre. Enfin Zeus est né et a dévoré Phanès. De l'union de Zeus et de Déo naîtront Perséphone et Dionysos Zagreus.

La deuxième cosmogonie attribuée à Hieronymos et Hellanikos, met au début des choses l'eau et la matière (ὕλη) d'où est sortie la terre, en sorte que l'eau et la terre sont les deux premiers principes. De leur union est né un dragon ailé à triple tête de taureau, de lion et de dieu. On le nomme Chronos, le temps toujours jeune, ou Héraklès. A lui est unie la nécessité, *Adrasteia*, qui gouverne le monde. De Chronos vont naître le chaos, l'éther et l'Érèbe. Chro-

nos dépose dans le chaos un œuf immense duquel sortira un dieu aux ailes d'or, πρωτόγονος le premier né, Zeus, maître et recteur de tout l'univers. Athenagoras ajoute quelques autres détails. — Ces deux textes suscitent une foule de questions. De ces deux généalogies où apparaît, sous des noms différents, le même dieu aux ailes d'argent, laquelle est la plus ancienne? Kern a soutenu avec une grande vraisemblance que c'est la théogonie des Rhapsodies [627]. Mais à quelle époque remonte-t-elle? Et qu'est-ce que ce dieu lumineux « tôt dévoré » si l'on peut accepter l'étymologie de Diels? Sur chacun de ces deux points les hypothèses sont nombreuses. Sans doute le nom de Phanès paraît nouveau. Il n'apparaît point hors des fragments orphiques. Il ne figure pas sur les tablettes d'or de Thurioi où l'on avait cru le lire [628]. Est-ce une raison suffisante pour rejeter toute la légende, comme le veut Tannery, jusqu'au IIIe siècle [629]. Le mythe qui nous est rapporté ne contient point de caractères incompatibles avec une représentation fort ancienne. Quelques-uns des noms de Phanès se trouvent jusque dans Hésiode. L'histoire des dieux qui dévorent leur père est ancienne également. Elle figure dans la *Théogonie* [630]. Phanès est voisin par bien des caractères de l'Eros d'Hésiode. Les dieux à triple face sont nombreux, comme l'a montré Usener, dans la mythologie primitive. En faut-il conclure qu'il s'agit d'une cosmogonie infiniment vieille où revivrait, comme le veut Darmesteter, le souvenir des mythes du Rig-Véda? N'est-il pas plus simple de supposer que si les éléments sont anciens, la combinaison qui les rapproche et peut-être le nom sous lequel on les groupe sont nouveaux? Et c'est dans le choix de ces combinaisons et de ce nom qu'est la

627. Kern, *de Theogoniis*, p. 28 et sq.
628. Cf. Comparetti, *Notizie degli Scavi*, 1879, p. 157; 1880, p. 156 et *The Petelia gold Tablet. J. of hell. Studies*, 1882, p. 4. Diels, *ein Orphischer Demeterhymnus, Berl. Sitzungsb.*, 1902, p. 15, a montré qu'il y a dans cette interprétation une simple erreur de lecture.
629. *Archiv*, XI, p. 13, 17.
630. *Théog.*, 886.

part de l'adaptateur inconnu, Onomacrite peut-être, dont Eudème nous fait connaître la conception.

§ 170. — En tous cas nous sommes bien forcés de supposer qu'au vi[e] siècle les légendes proprement dites avaient fait, pour s'imposer, un nouvel effort, qu'elles avaient, de nouveau, aux images naturalistes mêlé les figures anthropomorphiques. Mais, entre ces légendes ainsi restaurées et la cosmogonie primitive existent des différences qui ne sont point, sans doute, le fait des seuls compilateurs. Tandis que la théogonie d'Hésiode est, en somme, comme nous avons essayé de le montrer, d'essence rationnelle, ces constructions nouvelles visent au contraire à l'obscurité. Visiblement, leurs auteurs accumulent à plaisir les images discordantes. A peine si l'ancienne conception d'un progrès dans la simplicité et la permanence se laisse encore reconnaître. Un symbolisme puéril multiplie les formes monstrueuses. Damascius et Eusèbe trouveront pour leurs arrangements une matière toute préparée.

Ces doctrines ne mériteraient point de nous arrêter si leur développement, vers la fin du vi[e] siècle, ne témoignait pas de la vitalité persistante des légendes. Mais surtout les cosmogonies orphiques, précisément parce que ce sont déjà en grande partie des œuvres artificielles, font place, malgré tout, à une foule de notions rationnelles. Elles ont apparu sans doute au moment où, après les guerres médiques, le Panthéon grec se peuple d'une foule de divinités abstraites et symboliques, comme la Fortune ou la Paix. Les cosmogonies orphiques firent très large la part des symboles. Aussi a-t-on fait honneur souvent à leurs auteurs d'une notion nouvelle et très forte de la loi et de l'ordre universel. C'est, d'après Decharme (qui suit Kern et Lobeck), l'orphisme qui a précisé le rôle cosmogonique de Kronos [631]. C'est l'orphisme qui a fait une place spéciale au dieu de

631. Decharme, *Critique des tr. religieuses*, 1904, p. 35; comp. *Eschyle, Prométhée*, p. 935; Abel, fg. 109 et 110.

l'ordre des temps, Chronos. Enfin, c'est dans les mêmes cercles que s'est développé comme le montre le texte de Damascius, le mythe d'Adrasteia l'inévitable, qui apparaît pour la première fois chez Eschyle. Le rôle de l'orphisme aurait ainsi consisté à généraliser la notion du destin, à étendre à la nature tout entière ce que l'on affirmait d'abord seulement de la vie humaine. La chose est possible, bien qu'il soit difficile de la démontrer directement. L'abstraction qui peuple l'Olympe et la terre de divinités allégoriques est commencée depuis longtemps et la théogonie même d'Hésiode en contient plus d'une trace. L'idée du destin universel, de l'ordre immuable du devenir nous a paru un des éléments les plus anciens de la représentation grecque des choses. Les orphiques ne firent sans doute qu'appeler de noms nouveaux des puissances connues depuis longtemps. Ils y étaient encouragés par la spéculation des philosophes leurs contemporains. Mais c'est par là surtout que leur œuvre a une influence durable sur la doctrine du devenir. Car les noms qu'ils fixèrent sont ceux même que va recueillir Platon.

§ 171. — A la même époque, le développement singulier des cultes étrangers et surtout du culte de Dionysos, l'introduction des légendes phrygiennes ou asiatiques d'Attis, d'Adonis appelaient l'attention de nouveau sur le fait des métamorphoses. Il s'agissait dans chacune de ces légendes de morts et de renaissances successives et périodiques, de métamorphoses réglées suivant un ordre invariable et renouvelées chaque année ou chaque saison. Quelle qu'en fût l'origine et la forme, si barbares ou si ridicules qu'ils aient paru aux Grecs véritables, ces cultes étrangers, dont le nombre au début du v[e] siècle se multiplie sans cesse, offraient des symboles particulièrement transparents de l'ordre des choses, de leurs altérations périodiques, de leur mort et de leur naissance. Quelle qu'en fût la valeur, ils se présentaient, dans leur ensemble, comme des figurations aisément intelligibles de la vie universelle.

Il nous est impossible de mesurer avec précision l'étendue de leur influence sur la littérature scientifique. Il est à présumer, cependant, si nous n'en pouvons découvrir de traces précises, qu'elle fut considérable ; et, si les hypothèses de Teichmüller ou de Maas restent arbitraires, il est vrai sans doute d'affirmer, avec Campbell et Rohde, que la vision primitive des choses s'en trouva renforcée, au moment même où la pensée grecque allait prendre dans l'œuvre de Platon et d'Aristote sa forme la plus complète. Ces légendes étrangères n'apportaient guère de nouveau que la forme extérieure de leurs cérémonies, un mysticisme plus brutal ou plus sensuel. Mais l'image des choses qu'elles donnaient était identique à celle que nous avions trouvée chez les vieux poètes. L'influence des cultes étrangers dut s'exercer ainsi dans notre domaine moins pour contrarier l'évolution des images anciennes que pour leur conférer une vie nouvelle.

632. Cf. notes *71*, *72*.

CHAPITRE XI

LE VOCABULAIRE DE LA PHYSIQUE

§ **172.** — Au cours de l'évolution dont nous avons tenté de résumer ainsi les étapes principales, un certain nombre de notions importantes se sont lentement dégagées. Nous avons vu apparaître, tour à tour, chacun des mots dont l'emploi constant va donner aux écrits physiques de Platon et d'Aristote leur physionomie propre. La science grecque a constitué son vocabulaire en même temps qu'elle a dégagé la plupart de ses idées maîtresses. De tous les mots techniques dont se hérissent les démonstrations d'Aristote, un seul, le terme ὕλη, n'apparaît pas encore chez les devanciers de Platon, avec le sens qu'Aristote lui donnera le premier. Mais la plupart des autres mots du vocabulaire de la physique ont déjà pris une valeur déterminée, qu'ils ne perdront pas. Tels sont les termes de εἶδος, μορφή, κόσμος, ἰδέα, φύσις, αὐτόματον, ἄπειρον, γένεσις, δύναμις, σῶμα, στοιχεῖον. Nous avons rencontré, chemin faisant, la plupart d'entre eux. Mais il n'est pas inutile de résumer les résultats de notre recherche[633].

§ **173.** — 1. εἶδος, ἰδέα. Ces deux mots évoquent d'abord, tous les deux, l'image visible, distincte, sur laquelle les regards se reposent. Telle est, pour les poètes homériques, la forme humaine, de toutes la plus belle et la mieux dessinée[634].

633. Sur tout ce chapitre, comparer : G. Göring, *ueber den Begriff der Ursache in der Griechischen Philosophie*, 1874 ; R. Eucken, *Geschichte der Phil. Terminologie*, 1878 ; Hardy, *Begriff der Physis in der gr. Philosophie*, I, 1884 ; Diels, *Elementum*, 1899.

634. *Iliade*, III, 124 ; *Odyssée*, IX, 508. Dans tous les textes de l'*Iliade*, le mot εἶδος est appliqué à la forme humaine. Il n'a un sens général que dans

Dans un seul texte de l'Odyssée, le mot εἶδος est appliqué d'une manière générale à toutes les formes. Campbell a soutenu que plus tard il est employé pour désigner un « mode d'action ». Mais les textes de Thucydide, d'Isocrate, ou du περὶ ἀρχαίης ἰατρικῆς que cite Campbell peuvent s'expliquer aussi bien par la traduction « forme »[635]. — Le mot ἰδέα est de formation plus récente[636]. Peut-être ne le trouve-t-on point avant Anaxagore[637] et Philolaos[638], chez lesquels il désigne semble-t-il une *qualité*. C'est le sens qu'il conserve chez les médecins, comme Philistion qui, par lui, désignent les qualités fondamentales du corps[639]. L'atomisme utilisera, avec beaucoup d'autres, le mot ἰδέα à désigner la figure de l'atome, et par extension, l'atome tout entier[640]. Finalement, il semble que le mot s'applique à tout ce qui demeure, qualité ou forme, à tout ce qui peut se nommer, se dessiner, se définir[640].

Mais le mot, et c'est le fait le plus intéressant, ne convient qu'à des objets simples ou dont, par abstraction, on ne considère que la seule unité. Il ne s'applique qu'à des réalités immobiles ou dont, pour un moment, on néglige de considérer le changement.

l'*Odyssée*, XVII, 308. Cf. L. Campbell-Jowett, *The Republic of Plato*, 1893, II, p. 294.

635. *Xénoph. Cyrop.*, IV, 5, 57; *Thucyd.*, V, 41, 51 ; III, 62, 3 ; VI, 77, 2. — Les mots εἶδος et ἰδέα (ou ἰδέη) se rencontrent aussi fréquemment dans la collection hippocratique, comme le constatent Ilberg, *Studia pseudhippocratea*, 1883, p. 50 et Campbell, *l. c.* D'après Campbell, il désigne d'abord une action, plus spécialement l'action rhétorique (*Isocr.*, ἀντιδ., § 30 et *Thucyd.*, III, 8, 2). Mais le mot a plusieurs sens, comme le note Ilberg, *l. l.*, et le sens le plus fréquent est celui de *qualité*; cf. de *N. Hom.*, VI, 34, 36, 52, 54, 76, *Littré*, et saepe; π. ἀρχαίης ἰατρικῆς, I, 634, 618, 596, 604 *Littré*; — Les exemples cités sont toujours θερμὸν καὶ ψυχρόν, πικρὸν καὶ λευκόν, etc. Par extension, on l'applique à la constitution de l'homme qui résulte d'un tel mélange de qualités (*Littré* VI, 52, 54, 76 et saepe).

636. Cf. Campbell, *l. c.*, II, 296.

637. *Fg.* 4 (*Simpl. Phys.*, 34, 28, *Vors.*, 327, 31). καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς. Comp. Diels, *Elementum*, p. 16.

638. *Fg.* 2, *Diels*.

639. Gomperz, *Apolog. der Heilkunst*, 1890, 120, 9; 45, 1 ; 107.

640. Diels, *Elementum*, p. 16. Cf. Mélissos. Fg. 8 (*Vors.*, 153, 3). Mélissos oppose εἴδη et ἰσχύν : πόλλα καὶ ἀίδια καὶ εἴδη καὶ ἰσχὺν ἔχοντα ; εἴδη indique, dans ce texte les formes déterminées ; ἰσχύν que Diels traduit par *Festigkeit* indique, semble-t-il, la substance même de l'être. — *Théophraste* et *Sextus* mentionnent parmi les œuvres de Démocrite, le περὶ τῶν διαφερόντων ῥυσμῶν < ἢ π. ἰδεῶν >. (Cf. *Théoph.*, *De Sensu*, § 63 et sq. ; *Sextus*, VII, 137 ; *Diogène*, IX, 47.)

§ **174.** — 2. Κόσμος. C'est encore la forme que désigne le mot κόσμος. Mais c'est la forme considérée dans un être complexe. C'est l'ordre, l'arrangement, la disposition harmonieuse des parties. C'est aussi la beauté et l'ensemble des ornements qui la parent et la rehaussent. Même, dans un texte singulier du VIII[e] livre de l'*Odyssée,* il est question d'objets rangés κατὰ κόσμον[641]. Nous avons vu comment la notion se précise chez les premiers physiciens, chez Anaximandre, chez Héraclite, comment elle inspire au pythagoricien Petron sa curieuse conception du στοιχεῖον, comment, pour l'atomisme, l'ordre et la beauté consistent dans l'arrangement ou la disposition dans l'espace.

§ **175.** — 3. στοιχεῖον. Le mot στοιχεῖον n'a pas encore un sens technique. Comme son étymologie l'indiquerait d'après Diels, il paraît encore désigner seulement des objets rangés en série[642]. Les quatre principes d'Empédocle ne sont pas devenus encore les quatre éléments. Le mot στοιχεῖον s'emploie seulement d'objets ordonnés en série quelle qu'en soit la nature, mais principalement des nombres et des caractères de l'alphabet. Les médecins, qui, après Empédocle, s'approchent le plus de la théorie aristotélicienne des éléments, ne l'emploient pas encore[643]. Qu'il

641. *Od.*, VIII, 489, 492. Sur le sens des deux formules κόσμῳ et κατὰ κόσμον, cf. Ameis-Hentze, sur VIII, 489.

642 Cf. Diels, *Elementum*, 1899, p. 58 : « στοιχεῖον *oder vielmehr* στοιχεῖα *(denn der Plural scheint älter als der Singular) bedeutet in seiner ursprünglichen Bedeutung das Alphabet, weil und insofern die einzelnen Buchstaben eine Reihe bilden.* » Diels rattache le mot à la racine στιχ... dont le sens primitif aurait été : *série*. Les στοιχεῖα sont appelés ainsi : διὰ τὸ ἔχειν στοῖχόν τινα καὶ τάξιν... [*Dionys. Thrax.*, *Gram.* ; *Anecdota, Bekker*, 793, 1 ; *Arat. Phaen* , 91, 9, *Maas.*] C'est pourquoi στοιχεῖον est rapproché de στοῖχος. Στοῖχος désigne une file horizontale de matériaux ou d'objets. C'est un terme technique d'architecture ou d'art militaire (une file de soldats). — On l'emploiera, par la suite, pour tous les objets rangés en séries, nombres, lettres de l'alphabet, etc. De là vient que le pluriel est plus fréquent que le singulier ; ainsi s'explique l'expression, fréquente chez Aristote, τὰ σύστοιχα, qui désigne les objets qui font partie d'une même série [Cf. *Arist. De Caelo*, III, 1, 298[a], 29 ; 3, 302[a], 29 et *saepe*]. L'essai de Diels (*o. c.*, p. 81, 83) pour expliquer de la même manière le mot latin *Elementum*, paraît plus hasardé.

643. Cf. *de N. H* , ch. I et II.

suffise de noter maintenant le sens qu'on lui donne primitivement.

§ 175. — En face de ce vocabulaire, dont les termes désignent des êtres nettement définis, un vocabulaire correspondant s'est constitué pour désigner les diverses formes du changement. Les deux mots les plus anciens paraissent être ceux de γένεσις et de φύσις.

Nous connaissons déjà le texte célèbre de l'Iliade où l'Océan est nommé la γένεσις, c'est-à-dire l'origine féconde de tous les êtres[644]. Le mot, par la suite, reparaît rarement. Ni chez Hésiode, ni chez Héraclite nous ne le retrouvons. Le substantif γένεσις ne figure pas une seule fois dans la *Théogonie* où le verbe γίγνεσθαι reparaît à chaque instant. Il faut aller jusqu'à Parménide et Empédocle pour le retrouver[645]. Chez tous deux, il désigne, comme dans la langue littéraire, le fait de la naissance. Le sens technique de « devenir » n'apparaîtra que plus tard, chez Platon.

Mais, et cela est remarquable, le mot a, dès le début, une valeur *générale*. Il s'applique à l'ensemble de toutes les naissances, autant qu'à telle ou telle naissance individuelle. La γένεσις est, à la fois, l'origine des choses, leur principe, et leur naissance. L'acte qui les produit et la réalité dont elles sortent sont identifiés par une métaphore instructive. Et déjà, l'ensemble de toutes les naissances forme un tout, un système unique, et, en conséquence, toujours changeant. Le mot γένεσις résume ainsi confusément une foule d'images diverses, que l'analyse de Platon va, pour la première fois, dissocier et dégager nettement.

§ 176. — Beaucoup plus complexe est l'histoire de l'idée de la φύσις. Hardy et Eucken ont essayé de l'écrire[646]. Mais il reste encore beaucoup de détails à élucider. Le texte le plus ancien qui nous ait conservé le mot se rencontre dans

644. *Iliade*, XIV, 201, 246. 362.
645. *Parménide*, Fg. 8, v. 21, 27; *Emped.*, Fg. 17, v. 3.
646. Cf. note *633*.

l'Odyssée[647]. La φύσις y désigne la vertu ou la propriété d'une drogue. Mais plus tard, notamment chez les médecins, les historiens et les rhéteurs, la notion change de sens. Pour les médecins, la nature de l'homme c'est l'ensemble des propriétés dont la combinaison constitue le corps humain. Mais ces propriétés reparaissent dans les mêmes conditions chez tous les individus. Il y a donc une « nature humaine » partout identique. Les rhéteurs et les historiens arrivent à un résultat analogue. Hérodote, Thucydide, Isocrate, ont, tous les trois, l'idée de la nature humaine moyenne telle qu'elle apparaît à l'observateur éclairé[648]. La notion fut généralisée de bonne heure. Nous avons rencontré dès le début du VIe siècle de ces traités περὶ φύσεως qui veulent être des explications de l'univers tout entier. Le caractère essentiel de la φύσις, ce sera donc l'uniformité des manifestations, la permanence des propriétés et des lois. C'est pourquoi Isocrate et peut-être déjà les sophistes recommandent d'employer les noms κατὰ φύσιν[649]. Deux ou trois fois avant Platon, qui lui donnera définitivement droit de cité, on rencontre l'opposition de ce qui est contraire aux lois générales de la vie (παρὰ φύσιν) et de qui est naturel, conforme à l'expérience, vérifiable dans la majorité des cas (φύσει)[650].

Le terme φύσις groupait ainsi une série de déterminations distinctes et pourtant connexes. Dans certains cas, ainsi que l'a bien vu Burnet, on le traduira exactement par notre mot « substance »[651]. D'autres fois la traduction « propriétés » sera plus précise. D'une manière générale, la nature ou la φύσις est l'élément permanent de chaque chose, ce qui, en elle, tombe sous les prises de la science et peut être déterminé et prévu. Mais, si déterminée que soit la nature

647. *Odyssée*, X, 303.
648. *Hérod.*, II, 45; *Thucydide*, I, 76, III, 50; 46, 84, V, 165: ἡ ἀνθρωπεία φύσις.
649. *Isocrate de Perm.*, 285: τοῖς ὀνόμασι χρῆσθαι κατὰ φύσιν. — *Paneg.*, 62, 121, *Bek.*; *Platon Théet.*, 189 D.
650. A. BENN, *The idea of Nature by Plato*, *Archiv*, IX, 37, remarque la rareté de ces expressions avant Platon. — Comp. HARDY, *Begriff der Physis*, 1884, p. 47 et sq., p. 59 (sur les médecins; sur les sophistes).
651. BURNET, ap. CAMPBELL, *The Republic of Plato*, 1894, II, 317.

des choses, si invariables que soient leurs propriétés, cette nature, ces propriétés, se manifestent dans le changement et par le changement. La nature de l'homme nous est connue par ses actions, par sa vie ; la nature du corps humain se révèle dans la santé ou la maladie, par les transformations ou les altérations qu'il subit, par la croissance ou la décrépitude, la naissance ou la mort. Le terme φύσις traduit ainsi la permanence associée au changement et manifeste par lui.

§ 177. — Cette idée se précisa de plus en plus par le double effort des sophistes et des atomistes. Les atomistes, nous l'avons vu, distinguaient entre des propriétés primitives et des propriétés dérivées des choses. Les premières seules appartiendront vraiment à la nature. Les autres seront les produits d'un artifice plus ou moins visible. Les sophistes, se plaisant à retrouver en toutes choses ce qu'elles ont d'artificiel, à relever partout les conventions et l'arbitraire, durent insister sur cette opposition de φύσις et de νόμος que révèlent déjà les fragments de Démocrite. L'ordre naturel, dérivant de l'essence des choses, s'opposa donc à l'ordre artificiel que déterminent et imposent les forces ou les volontés externes. Le cours normal de la nature fut considéré comme la cause des productions spontanées. La nature est alors un ensemble de propriétés unies étroitement et confondues dans l'unité de l'être, d'où, spontanément, elles jaillissent.

La φύσις, dans toutes ces transformations successives du sens primitif, n'a jamais cessé d'être quelque chose de *concret*. Elle n'est point l'unité d'une définition logique. Mais elle est l'unité vivante que manifestent des propriétés ou des qualités diverses. On ne peut la séparer des propriétés qui en naissent. Elle s'accompagne toujours d'attributs concrets, elle est féconde et productive. Par suite on ne peut la séparer du changement. Car les propriétés sont changeantes ; car on ne saurait imaginer une propriété qui ne se modifie pas. La nature devient alors l'ordre qui unit les propriétés, qui les rassemble, et maintient, à chaque instant,

leur union avec le tout. Ce sera l'élément permanent qui, survivant au devenir, en assure à travers la série des naissances et des morts, l'unité et la liaison. C'est avec Aristote seulement que ces idées vont se dégager clairement. Mais elles lui sont antérieures. Ce que l'on a nommé l'hylozoïsme des premiers physiciens implique déjà cette idée de la nature Jamais le Grec n'a séparé la vie humaine de la vie universelle[652]. Jamais il n'a opposé l'homme à la nature, comme un « empire dans un empire ». La science grecque, nous l'avons déjà vu maintes fois, retrouve partout l'application des lois de la vie humaine. Elle interprète l'univers à l'aide de l'expérience psychologique et morale. La notion de la *φύσις* paraît un des produits les plus anciens et les plus remarquables de cette confusion.

§ 178. — *σῶμα* et *δύναμις*. De ces deux mots, le premier est connu de l'auteur même de l'Iliade. Il s'applique non point au corps en général, mais seulement au cadavre humain, que l'âme a quitté[653]. Si l'étymologie d'ordinaire admise est exacte, il éveille l'idée d'un reste de résidu inerte et incomplet[654]. Un vers des Travaux et des Jours lui donne déjà le sens général de corps humain vivant[655]. Il faut aller jusqu'à Empédocle qui, peut-être après Leucippe, emploie le mot, pour lui trouver la valeur universelle qu'il va prendre. Pourtant le fragment 20 d'Empédocle où le mot apparaît se rapporte encore au seul corps humain[656] ; et le mot *σῶμα* ne paraît pas avoir été appliqué aux corps élémentaires. Seuls les atomistes, peut-être même Démocrite seul[657], et après eux Philolaos, emploient le terme de toute

652. D'où la formule de Pline : « *Naturæ per omne diffusæ numen* », H. N., II, 208 ; VII, 7 ; XXXVII, 205. — Comp. HARDY, *Begriff der Physis*, p. 68.
653. *Iliade*, III, 23 ; VII, 79.
654. De σαόω — σαῶ, ce qui reste, le résidu.
655. v. 540 ... ἀειϲόμεναι κατὰ σῶμα.
656. Fg. 20, ap. *Simpl. Phys.*, 112, 49 : ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα γυῖα, τὰ σῶμα λέλογχε, βίου θαλέθοντος ἐν ἀκμῇ. — σῶμα, dans ce texte, indique « la nature corporelle ». — Le Fg. 6 n'applique pas le mot aux corps élémentaires.
657. Chez Démocrite on trouve encore le mot de corps dans le sens de cadavre, cf. Fg. 31, *Diels*.

réalité visible ou tangible[658]. Les atomes sont des corps indivisibles et éternels, en raison de leur petitesse. Mais c'est là, semble-t-il, une conception exceptionnelle et sans lendemain. Le corps reste par la suite ce qui meurt, ce qui se corrompt, le cadavre, par opposition à l'être vivant tout entier. Les corps élémentaires sont appelés *σώματα*, comme nous le verrons, pour la même raison.

§ **179.** — L'histoire du terme *δύναμις* est plus complexe. Le sens primitif est puissance, force. Il apparaît plusieurs fois avec cette valeur dans les textes homériques[659]. On le retrouve dans l'hymne à Hécate, interpolé dans la théogonie d'Hésiode[660]. Chez Parménide, le mot désigne déjà, dans le fragment 9, des propriétés ou des qualités[661]. Peut-être cette variation nouvelle est-elle due aux recherches des pythagoriciens. De fait, Philolaos appliquera le terme à désigner la vertu singulière de la décade, ou du nombre en général[662]. Ecphante de Syracuse, pythagoricien aussi, attribue à ces indivisibles une « puissance » divine qu'il nomme le Νοῦς ou l'âme[663]. De ce sens, les pythagoriciens avaient, avant Aristote, passé à un emploi assez différent. La *δύναμις*, dit Aristote au XIII[e] livre de la *Métaphysique*[664], est la puissance d'un nombre. L'impair, le droit, l'égal, les puissances de certains nombres ont une vertu bienfaisante. Par exemple le carré du premier nombre pair est le nombre des saisons.

Enfin les médecins et les sophistes utiliseront le mot pour

658. *Philolaos*, Fg. 12, *Diels* : καὶ τὰ μὲν τὰς σφαίρας σώματα πέντε ἐντί...
659. *Iliade*, VIII, 294, XIII, 786, 787; *Odyssée*, X, 69, XX, 237.
660. v. 420 : ἐπεὶ δύναμίς γε πάρεστιν (Cf. *Iliade*, VIII, 294). Cette partie de la théogonie paraît avoir été interpolée ; cf. Petersen, *Ursprung und Alter der hesiod. Theog.*, 1861, p. 41 et Ed. Rzach [2], p. 62.
661. Fg. 9. *Simpl.*, 180, 8 : καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις (selon leurs propriétés). Ces propriétés sont, pour Parménide, les qualités opposées, chaud et froid, dur et mou, etc. Cf. Diels, *Parmenides*, 1897, p. 101.
662. Fg. 11, *Vors.*, 254, 2 : τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν.
663. *Hipp. Réf*, I, 15; *Dox.*, 566, ; *Vors.*, 275, 26 : κινεῖσθαι... τὰ σώματα... ὑπὸ θείας δυνάμεως.
664. *Mét.*, XIV, 6, 1093b, 12 : τῆς συστοιχίας ἐστὶ τῆς τοῦ καλοῦ... αἱ δυνάμεις ἐνίων ἀριθμῶν· ἅμα γὰρ ὧραι καὶ ἀριθμὸς τοιοσδί...

désigner les qualités dont l'exacte proportion constitue le corps humain[665]. Nous allons voir comment Aristote utilise le mot pour marquer la relation des formes avec le devenir.

§ **180.** — Nous ne pouvons songer à parcourir en détail tout le vocabulaire de la physique grecque. Mais ces quelques exemples suffisent à nous montrer comment il s'est constitué. Il est remarquable qu'à l'époque où nous sommes parvenus, c'est-à-dire au temps même de Platon, il ne renferme aucun terme qui puisse exactement correspondre à notre mot de matière. Des mots qu'il comprend les uns se rapportent à des formes immobiles d'être, les autres à des formes changeantes. Mais aucun d'eux ne désigne la substance permanente, la réalité résistante et solide qui subsiste sous les apparences.

La lecture des textes de Platon et notamment du *Cratyle* nous laisse supposer que dans la période immédiatement antérieure à Platon, ce vocabulaire a été l'objet, par les soins des sophistes, d'une élaboration qui précise et modifie le sens de la plupart des mots. La sophistique, par l'abus qu'elle fait des mots, par les épreuves diverses auxquelles elle les soumet, contribue sans doute grandement à la formation de la langue scientifique des Grecs. Malheureusement il nous est resté fort peu de traces de ce travail dont les résultats nous apparaissent fixés déjà dans les œuvres d'Isocrate et de Platon. Surtout, la sophistique dut contribuer à donner quelque uniformité au vocabulaire philosophique et physique. Son éclectisme rapprocha et confondit les terminologies de tous les philosophes antérieurs. Il explique, de la sorte, en partie, la richesse et la souplesse de la langue qui va servir chez Platon et chez Aristote à distinguer les nuances diverses du devenir.

665. *Melissos*, Fg. 7, 18; de *N. H.*, ch. v. Cf. DIELS, *Elementum*, p. 17. Cf. la liste des textes dans ILBERG, *Studia pseudhippocratea*, 1883, p. 50 et sq. — Le mot δύναμις est employé par les médecins, concurremment avec les mots εἶδος et ἰδέα : il paraît avoir le même sens. Peut-être cependant, désigne-t-il plus précisément l'*action* d'un remède.

CHAPITRE XII

CONCLUSIONS

§ **181.** — De Thalès à Démocrite, nous avons tenté de suivre pas à pas l'élaboration de la science nouvelle du devenir. Cette étude, forcément, a été fragmentaire. La continuité d'une même pensée logiquement ordonnée s'y laisse d'autant moins apercevoir, que pour chaque philosophe nous ne possédons guère que des fragments mutilés. L'exacte proportion des doctrines, leur liaison, ce que chacune d'elles apporte de nouveau et d'inédit ne peuvent être déterminés que par conjecture. Si chacune d'elles est née, comme le pense Dilthey, pour répondre à des problèmes que ses devancières avaient posés, nous risquons, en cherchant à rétablir ces problèmes, de faire plus d'une erreur. Nous avons cru voir pourtant, avec chacune des doctrines qui viennent de défiler, surgir des idées nouvelles que leur rapport plus ou moins immédiat à la théorie du devenir nous engageait à recueillir. Il convient de résumer les traits essentiels de toute cette histoire.

I

§ **182.** — Le cadre et la matière sont fournis par la cosmogonie ancienne. L'observation et l'expérience n'interviennent guère que dans le détail. Pour l'ensemble, elles laissent intactes les images anciennes. Ces images sont simples. Le monde forme un tout qui est entraîné dans un

changement sans fin. Il offre le spectacle d'une suite mouvante de formes visibles, en voie d'évolution. Formes multiples parmi lesquelles subsistent, à côté d'images directement fournies par l'expérience, un grand nombre de représentations qui ne sont point empiriques ou rationnelles. Sous ces apparences fugitives, aucune matière, aucune substance ne demeure. Le corps ne joue point, parmi les réalités, un rôle privilégié. Pareillement, entre les qualités du corps, celles que le toucher isole ne sont ni les plus importantes, ni les seules irréductibles.

§ **183.** — Cependant, cette conception même est déjà, par plus d'un côté, rationnelle. Les formes sont rangées par le destin, dans un ordre immuable. L'ordre des destinées met au jour des formes de plus en plus stables, de plus en plus simples. Les dieux nouveaux, Zeus ou Athena, sont des dieux intelligents, et l'arrangement auquel ils président s'éclaire pour la raison. — Pareillement, l'ordre des choses amène le retour périodique des mêmes formes. Une loi divine garantit le retour futur des apparences évanouies. — Enfin, parmi les réalités soumises à l'universel devenir, quelques-unes, celles que l'observation fait connaître, la terre ou l'eau, l'air et le feu, ont des images plus nettes, plus stables, plus cohérentes que les autres. Car l'expérience qui les fixe s'enrichit tous les jours, les impose et les maintient contre les caprices de la fantaisie ou du rêve.

II

§ **184.** — Un travail d'analyse poursuivi pendant trois siècles par d'innombrables penseurs élabore et épure chacune de ces notions traditionnelles. Tour à tour, la conception de l'ordre des choses et la notion même du réel vont en être transformées. La science des nombres, la réflexion morale, la sophistique et ses discussions verbales, les sciences pratiques comme la médecine concourent à ce tra-

vail, qui tantôt transpose en science la représentation légendaire, tantôt exprime dans la légende même les résultats de la science.

Cette élaboration a porté sur trois notions différentes : la notion du changement — la notion de l'ordre du changement — la notion du corps.

§ 185. — C'est à l'analyse du langage et à la réflexion morale que revient l'honneur d'avoir approfondi la notion du changement. Elles le découvrent dans l'alternance des qualités opposées par les antithèses, dans la succession des états contraires d'une même conscience individuelle. Elles conçoivent l'univers sur le modèle de l'homme. Elles y apercoivent les mêmes oppositions, les mêmes conflits, la même harmonie finale. La physique d'Héraclite résume, en formules définitives, les acquisitions de toute cette psychologie du devenir. On saura désormais que le changement est la succession des qualités opposées. L'on saura, sous les noms qui les désignent, découvrir des réalités sensibles et la diversité des perceptions sera prise pour l'expression de la diversité même des choses. Il restera seulement à suivre les applications de la théorie, à tirer des formules pessimistes qui la traduisent une physique positive, apte à rendre compte des phénomènes particuliers. Et c'est à quoi travaillent après Héraclite, Alcméon, les pythagoriciens, Empédocle, Anaxagore, les sophistes enfin.

Sous cet aspect, le problème du devenir s'offre d'abord au logicien et au sophiste. Le changement éclate surtout entre les contraires, ou plus précisément, dans le contraste entre ce qui est et ce qui n'est pas. Les sophistes, à la suite de Parménide, s'efforcent tantôt d'exagérer, tantôt de résoudre l'opposition des contraires. Les uns — plus proprement sophistes — interdisent à la pensée toute démarche qui, unissant les contraires, détruit la rigueur des thèses logiques. Les autres — plus soucieux de la pratique et de la vie — tentent, par une logique plus subtile, d'unir à la dialectique l'expérience et, par le raisonnement, de justifier le fait.

Les premiers renoncent à la cosmogonie, ou la relèguent au rang des fantaisies accessoires, dont, la science achevée, le savant peut se distraire et s'amuser. Les seconds, au contraire, s'efforcent d'illustrer et d'expliquer, par la dialectique, la cosmogonie elle-même.

§ 186. — La solution de Leucippe est celle qui y parvient le mieux. Empédocle, Anaxagore partiellement, Démocrite y demeurent fidèles. Dans la confusion primitive, dans le chaos, subsistent les éléments dont la combinaison explique l'ordre final, définitif ou provisoire. Dans ce cas, les qualités changeantes ne sont point les êtres véritables. Seules l'unité et la dureté, la forme géométrique participent de l'éternité. Les autres qualités, celles qui changent, ne sont réelles que d'une réalité secondaire et dérivée. Seuls l'être et le non-être existent véritablement, et leur concours ou leur mélange suffit à expliquer le cosmos.

La physique grecque se trouve ainsi en possession de deux notions distinctes du devenir. L'une, qui vient d'Héraclite et continue à se développer chez Anaxagore, ramène le changement à l'altération des qualités, au passage d'une qualité à une autre qualité. L'autre, que fournissent peut-être les premières spéculations de l'astronomie, reparaît chez Leucippe et Empédocle. Elle ramène toutes les formes du changement au déplacement dans le lieu ; elle les explique toutes par le mouvement local. La première considère la naissance et la mort comme des faits définitifs. Elle y voit des apparitions ou des disparitions radicales de formes et d'êtres. La deuxième n'admet point de naissances ni de morts absolues. Elle ne connaît que des unions et des séparations d'éléments.

Mais, sous l'une ou l'autre forme, le problème cosmogonique se trouve ramené à un problème logique, auquel suffisent les procédés ordinaires du dialecticien et du sophiste. La science cesse de donner une description pure et simple ; elle réclame une explication, et l'histoire qu'elle écrit apporte avec elle sa justification et ses preuves.

§ 187. — Le changement que l'on décrit et que l'on explique ainsi s'accomplit dans un certain ordre. Cet ordre apparaît sous un double aspect. La régularité du cosmos, emprisonné dans le réseau des figures géométriques, l'existence d'une certaine hiérarchie ou de retours périodiques dans les manifestations du devenir sont les deux principales expressions de l'ordre universel.

Tantôt l'on admettra qu'il existe des univers en nombre infini, tantôt qu'il existe un seul univers. Quelques-uns, comme Petron, admettront l'existence d'un nombre déterminé de κόσμοι. Mais chacun des univers a une forme précise que limitent des lignes. C'est la sphère d'Anaximandre, ce sont les univers de forme diverse des pythagoriciens, le couple symétrique de la terre et de l'ἀντίχθων chez Philolaos.

Pareillement, les savants travaillent à éclaircir la notion du destin. Avec Leucippe et Empédocle, ils supposent une sorte de progrès dans l'organisation des choses. Avec les pythagoriciens, ils admettent que le changement s'accomplit en des temps définis, selon des périodes que le nombre mesure. L'ordre des choses éclate tour à tour dans la production de l'univers, et dans l'alternance régulière de ses naissances et de ses morts. L'ancienne légende de la destinée est soumise ainsi à un travail d'analyse dont les premiers résultats apparaissent dès la spéculation ionienne. Ce sera pour Anaximandre le cycle des transformations de l'ἄπειρον. Ce sera pour Héraclite la loi du feu et le λόγος. Empédocle apercevra partout l'action d'Aphrodite Urania. Enfin Anaxagore introduira la notion de l'intelligence ordonnatrice.

Il est particulièrement intéressant de considérer la forme de la conception de l'ordre universel chez les atomistes. L'ordre provisoire du cosmos se produit spontanément par le jeu mécanique des forces élémentaires. Mais Démocrite lui même admet implicitement, comme Leucippe et Empédocle, qu'une sorte de nécessité interne, manifeste dans l'affinité des formes et des qualités semblables, amène tour à tour la production et la dissolution du cosmos. De toutes

leur union avec le tout. Ce sera l'élément permanent qui, survivant au devenir, en assure à travers la série des naissances et des morts, l'unité et la liaison. C'est avec Aristote seulement que ces idées vont se dégager clairement. Mais elles lui sont antérieures. Ce que l'on a nommé l'hylozoïsme des premiers physiciens implique déjà cette idée de la nature Jamais le Grec n'a séparé la vie humaine de la vie universelle[652]. Jamais il n'a opposé l'homme à la nature, comme un « empire dans un empire ». La science grecque, nous l'avons déjà vu maintes fois, retrouve partout l'application des lois de la vie humaine. Elle interprète l'univers à l'aide de l'expérience psychologique et morale. La notion de la φύσις paraît un des produits les plus anciens et les plus remarquables de cette confusion.

§ 178. — *σῶμα* et *δύναμις*. De ces deux mots, le premier est connu de l'auteur même de l'Iliade. Il s'applique non point au corps en général, mais seulement au cadavre humain, que l'âme a quitté[653]. Si l'étymologie d'ordinaire admise est exacte, il éveille l'idée d'un reste de résidu inerte et incomplet[654]. Un vers des Travaux et des Jours lui donne déjà le sens général de corps humain vivant[655]. Il faut aller jusqu'à Empédocle qui, peut-être après Leucippe, emploie le mot, pour lui trouver la valeur universelle qu'il va prendre. Pourtant le fragment 20 d'Empédocle où le mot apparaît se rapporte encore au seul corps humain[656] ; et le mot *σῶμα* ne paraît pas avoir été appliqué aux corps élémentaires. Seuls les atomistes, peut-être même Démocrite seul[657], et après eux Philolaos, emploient le terme de toute

652. D'où la formule de Pline : « *Naturæ per omne diffusæ numen* », H. N., II, 208 ; VII, 7 ; XXXVII, 205. — Comp. HARDY, *Begriff der Physis*, p. 68.

653. *Iliade*, III, 23 ; VII, 79.

654. De σαόω — σαῶ, ce qui reste, le résidu.

655. v. 540 ... ἀεξόμεναι κατὰ σῶμα.

656. Fg. 20, ap. *Simpl. Phys.*, 112, 49 : ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα γυῖα, τὰ σῶμα λέλογχε, βίου θαλέθοντος ἐν ἀκμῇ. — σῶμα, dans ce texte, indique « la nature corporelle ». — Le Fg. 6 n'applique pas le mot aux corps élémentaires.

657. Chez Démocrite on trouve encore le mot de corps dans le sens de cadavre, cf. Fg. 31, *Diels*.

réalité visible ou tangible[658]. Les atomes sont des corps indivisibles et éternels, en raison de leur petitesse. Mais c'est là, semble-t-il, une conception exceptionnelle et sans lendemain. Le corps reste par la suite ce qui meurt, ce qui se corrompt, le cadavre, par opposition à l'être vivant tout entier. Les corps élémentaires sont appelés σώματα, comme nous le verrons, pour la même raison.

§ 179. — L'histoire du terme δύναμις est plus complexe. Le sens primitif est puissance, force. Il apparaît plusieurs fois avec cette valeur dans les textes homériques[659]. On le retrouve dans l'hymne à Hécate, interpolé dans la théogonie d'Hésiode[660]. Chez Parménide, le mot désigne déjà, dans le fragment 9, des propriétés ou des qualités[661]. Peut-être cette variation nouvelle est-elle due aux recherches des pythagoriciens. De fait, Philolaos appliquera le terme à désigner la vertu singulière de la décade, ou du nombre en général[662]. Ecphante de Syracuse, pythagoricien aussi, attribue à ces indivisibles une « puissance » divine qu'il nomme le Νοῦς ou l'âme[663]. De ce sens, les pythagoriciens avaient, avant Aristote, passé à un emploi assez différent. La δύναμις, dit Aristote au XIIIe livre de la *Métaphysique*[664], est la puissance d'un nombre. L'impair, le droit, l'égal, les puissances de certains nombres ont une vertu bienfaisante. Par exemple le carré du premier nombre pair est le nombre des saisons.

Enfin les médecins et les sophistes utiliseront le mot pour

658. *Philolaos*, Fg. 12, *Diels* : καὶ τὰ μὲν τὰς σφαίρας σώματα πέντε ἐντί...
659. *Iliade*, VIII, 294, XIII, 786, 787; *Odyssée*, X, 69, XX, 237.
660. v. 420 : ἐπεὶ δύναμίς γε πάρεστιν (Cf. *Iliade*, VIII, 294). Cette partie de la théogonie paraît avoir été interpolée ; cf. PETERSEN, *Ursprung und Alter der hesiod. Theog.*, 1861, p. 41 et Ed. RZACH[2], p. 62.
661. Fg. 9. *Simpl.*, 180, 8 : καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις (selon leurs propriétés). Ces propriétés sont, pour Parménide, les qualités opposées, chaud et froid, dur et mou, etc. Cf. DIELS, *Parmenides*, 1897, p. 101.
662. Fg. 11, *Vors.*, 254, 2 : τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν.
663. *Hipp. Réf*, I, 15; *Dox.*, 566, ; *Vors.*, 275, 26 : κινεῖσθαι... τὰ σώματα... ὑπὸ θείας δυνάμεως.
664. *Mét.*, XIV, 6, 1093b, 12 : τῆς συστοιχίας ἐστὶ τῆς τοῦ καλοῦ... αἱ δυνάμεις ἐνίων ἀριθμῶν· ἅμα γὰρ ὧραι καὶ ἀριθμὸς τοιοσδί...

désigner les qualités dont l'exacte proportion constitue le corps humain[665]. Nous allons voir comment Aristote utilise le mot pour marquer la relation des formes avec le devenir.

§ **180.** — Nous ne pouvons songer à parcourir en détail tout le vocabulaire de la physique grecque. Mais ces quelques exemples suffisent à nous montrer comment il s'est constitué. Il est remarquable qu'à l'époque où nous sommes parvenus, c'est-à-dire au temps même de Platon, il ne renferme aucun terme qui puisse exactement correspondre à notre mot de matière. Des mots qu'il comprend les uns se rapportent à des formes immobiles d'être, les autres à des formes changeantes. Mais aucun d'eux ne désigne la substance permanente, la réalité résistante et solide qui subsiste sous les apparences.

La lecture des textes de Platon et notamment du *Cratyle* nous laisse supposer que dans la période immédiatement antérieure à Platon, ce vocabulaire a été l'objet, par les soins des sophistes, d'une élaboration qui précise et modifie le sens de la plupart des mots. La sophistique, par l'abus qu'elle fait des mots, par les épreuves diverses auxquelles elle les soumet, contribue sans doute grandement à la formation de la langue scientifique des Grecs. Malheureusement il nous est resté fort peu de traces de ce travail dont les résultats nous apparaissent fixés déjà dans les œuvres d'Isocrate et de Platon. Surtout, la sophistique dut contribuer à donner quelque uniformité au vocabulaire philosophique et physique. Son éclectisme rapprocha et confondit les terminologies de tous les philosophes antérieurs. Il explique, de la sorte, en partie, la richesse et la souplesse de la langue qui va servir chez Platon et chez Aristote à distinguer les nuances diverses du devenir.

665. *Melissos*, Fg. 7, 18; de *N. H.*, ch. v. Cf. Diels, *Elementum*, p. 17. Cf. la liste des textes dans Ilberg, *Studia pseudhippocratea*, 1883, p. 50 et sq. — Le mot δύναμις est employé par les médecins, concurremment avec les mots εἶδος et ἰδέα : il paraît avoir le même sens. Peut-être cependant, désigne-t-il plus précisément l'*action* d'un remède.

CHAPITRE XII

CONCLUSIONS

§ **181.** — De Thalès à Démocrite, nous avons tenté de suivre pas à pas l'élaboration de la science nouvelle du devenir. Cette étude, forcément, a été fragmentaire. La continuité d'une même pensée logiquement ordonnée s'y laisse d'autant moins apercevoir, que pour chaque philosophe nous ne possédons guère que des fragments mutilés. L'exacte proportion des doctrines, leur liaison, ce que chacune d'elles apporte de nouveau et d'inédit ne peuvent être déterminés que par conjecture. Si chacune d'elles est née, comme le pense Dilthey, pour répondre à des problèmes que ses devancières avaient posés, nous risquons, en cherchant à rétablir ces problèmes, de faire plus d'une erreur. Nous avons cru voir pourtant, avec chacune des doctrines qui viennent de défiler, surgir des idées nouvelles que leur rapport plus ou moins immédiat à la théorie du devenir nous engageait à recueillir. Il convient de résumer les traits essentiels de toute cette histoire.

I

§ **182.** — Le cadre et la matière sont fournis par la cosmogonie ancienne. L'observation et l'expérience n'interviennent guère que dans le détail. Pour l'ensemble, elles laissent intactes les images anciennes. Ces images sont simples. Le monde forme un tout qui est entraîné dans un

changement sans fin. Il offre le spectacle d'une suite mouvante de formes visibles, en voie d'évolution. Formes multiples parmi lesquelles subsistent, à côté d'images directement fournies par l'expérience, un grand nombre de représentations qui ne sont point empiriques ou rationnelles. Sous ces apparences fugitives, aucune matière, aucune substance ne demeure. Le corps ne joue point, parmi les réalités, un rôle privilégié. Pareillement, entre les qualités du corps, celles que le toucher isole ne sont ni les plus importantes, ni les seules irréductibles.

§ **183.** — Cependant, cette conception même est déjà, par plus d'un côté, rationnelle. Les formes sont rangées par le destin, dans un ordre immuable. L'ordre des destinées met au jour des formes de plus en plus stables, de plus en plus simples. Les dieux nouveaux, Zeus ou Athena, sont des dieux intelligents, et l'arrangement auquel ils président s'éclaire pour la raison. — Pareillement, l'ordre des choses amène le retour périodique des mêmes formes. Une loi divine garantit le retour futur des apparences évanouies. — Enfin, parmi les réalités soumises à l'universel devenir, quelques-unes, celles que l'observation fait connaître, la terre ou l'eau, l'air et le feu, ont des images plus nettes, plus stables, plus cohérentes que les autres. Car l'expérience qui les fixe s'enrichit tous les jours, les impose et les maintient contre les caprices de la fantaisie ou du rêve.

II

§ **184.** — Un travail d'analyse poursuivi pendant trois siècles par d'innombrables penseurs élabore et épure chacune de ces notions traditionnelles. Tour à tour, la conception de l'ordre des choses et la notion même du réel vont en être transformées. La science des nombres, la réflexion morale, la sophistique et ses discussions verbales, les sciences pratiques comme la médecine concourent à ce tra-

vail, qui tantôt transpose en science la représentation légendaire, tantôt exprime dans la légende même les résultats de la science.

Cette élaboration a porté sur trois notions différentes : la notion du changement — la notion de l'ordre du changement — la notion du corps.

§ 185. — C'est à l'analyse du langage et à la réflexion morale que revient l'honneur d'avoir approfondi la notion du changement. Elles le découvrent dans l'alternance des qualités opposées par les antithèses, dans la succession des états contraires d'une même conscience individuelle. Elles conçoivent l'univers sur le modèle de l'homme. Elles y apercoivent les mêmes oppositions, les mêmes conflits, la même harmonie finale. La physique d'Héraclite résume, en formules définitives, les acquisitions de toute cette psychologie du devenir. On saura désormais que le changement est la succession des qualités opposées. L'on saura, sous les noms qui les désignent, découvrir des réalités sensibles et la diversité des perceptions sera prise pour l'expression de la diversité même des choses. Il restera seulement à suivre les applications de la théorie, à tirer des formules pessimistes qui la traduisent une physique positive, apte à rendre compte des phénomènes particuliers. Et c'est à quoi travaillent après Héraclite, Alcméon, les pythagoriciens, Empédocle, Anaxagore, les sophistes enfin.

Sous cet aspect, le problème du devenir s'offre d'abord au logicien et au sophiste. Le changement éclate surtout entre les contraires, ou plus précisément, dans le contraste entre ce qui est et ce qui n'est pas. Les sophistes, à la suite de Parménide, s'efforcent tantôt d'exagérer, tantôt de résoudre l'opposition des contraires. Les uns — plus proprement sophistes — interdisent à la pensée toute démarche qui, unissant les contraires, détruit la rigueur des thèses logiques. Les autres — plus soucieux de la pratique et de la vie — tentent, par une logique plus subtile, d'unir à la dialectique l'expérience et, par le raisonnement, de justifier le fait.

Les premiers renoncent à la cosmogonie, ou la relèguent au rang des fantaisies accessoires, dont, la science achevée, le savant peut se distraire et s'amuser. Les seconds, au contraire, s'efforcent d'illustrer et d'expliquer, par la dialectique, la cosmogonie elle-même.

§ **186.** — La solution de Leucippe est celle qui y parvient le mieux. Empédocle, Anaxagore partiellement, Démocrite y demeurent fidèles. Dans la confusion primitive, dans le chaos, subsistent les éléments dont la combinaison explique l'ordre final, définitif ou provisoire. Dans ce cas, les qualités changeantes ne sont point les êtres véritables. Seules l'unité et la dureté, la forme géométrique participent de l'éternité. Les autres qualités, celles qui changent, ne sont réelles que d'une réalité secondaire et dérivée. Seuls l'être et le non-être existent véritablement, et leur concours ou leur mélange suffit à expliquer le cosmos.

La physique grecque se trouve ainsi en possession de deux notions distinctes du devenir. L'une, qui vient d'Héraclite et continue à se développer chez Anaxagore, ramène le changement à l'altération des qualités, au passage d'une qualité à une autre qualité. L'autre, que fournissent peut-être les premières spéculations de l'astronomie, reparaît chez Leucippe et Empédocle. Elle ramène toutes les formes du changement au déplacement dans le lieu ; elle les explique toutes par le mouvement local. La première considère la naissance et la mort comme des faits définitifs. Elle y voit des apparitions ou des disparitions radicales de formes et d'êtres. La deuxième n'admet point de naissances ni de morts absolues. Elle ne connaît que des unions et des séparations d'éléments.

Mais, sous l'une ou l'autre forme, le problème cosmogonique se trouve ramené à un problème logique, auquel suffisent les procédés ordinaires du dialecticien et du sophiste. La science cesse de donner une description pure et simple ; elle réclame une explication, et l'histoire qu'elle écrit apporte avec elle sa justification et ses preuves.

§ **187.** — Le changement que l'on décrit et que l'on explique ainsi s'accomplit dans un certain ordre. Cet ordre apparaît sous un double aspect. La régularité du cosmos, emprisonné dans le réseau des figures géométriques, l'existence d'une certaine hiérarchie ou de retours périodiques dans les manifestations du devenir sont les deux principales expressions de l'ordre universel.

Tantôt l'on admettra qu'il existe des univers en nombre infini, tantôt qu'il existe un seul univers. Quelques-uns, comme Petron, admettront l'existence d'un nombre déterminé de κόσμοι. Mais chacun des univers a une forme précise que limitent des lignes. C'est la sphère d'Anaximandre, ce sont les univers de forme diverse des pythagoriciens, le couple symétrique de la terre et de l'ἀντίχθων chez Philolaos.

Pareillement, les savants travaillent à éclaircir la notion du destin. Avec Leucippe et Empédocle, ils supposent une sorte de progrès dans l'organisation des choses. Avec les pythagoriciens, ils admettent que le changement s'accomplit en des temps définis, selon des périodes que le nombre mesure. L'ordre des choses éclate tour à tour dans la production de l'univers, et dans l'alternance régulière de ses naissances et de ses morts. L'ancienne légende de la destinée est soumise ainsi à un travail d'analyse dont les premiers résultats apparaissent dès la spéculation ionienne. Ce sera pour Anaximandre le cycle des transformations de l'ἄπειρον. Ce sera pour Héraclite la loi du feu et le λόγος. Empédocle apercevra partout l'action d'Aphrodite Urania. Enfin Anaxagore introduira la notion de l'intelligence ordonnatrice.

Il est particulièrement intéressant de considérer la forme de la conception de l'ordre universel chez les atomistes. L'ordre provisoire du cosmos se produit spontanément par le jeu mécanique des forces élémentaires. Mais Démocrite lui même admet implicitement, comme Leucippe et Empédocle, qu'une sorte de nécessité interne, manifeste dans l'affinité des formes et des qualités semblables, amène tour à tour la production et la dissolution du cosmos. De toutes

les manières, la nécessité qui produit les choses les ordonne et les rend intelligibles, et le hasard ou le tourbillon primitif eux-mêmes ne sont point étrangers tout à fait à l'ordre de Zeus, à la raison.

III

§ 188. — Toute cette histoire du devenir n'implique point l'existence du corps. Entre les réalités de l'ordre corporel et de l'ordre spirituel, les philosophes grecs ne dressent point encore la triple barrière qu'édifieront, après Platon, les Alexandrins et les scolastiques. L'être des premiers philosophes est à la fois matériel et spirituel. Il a des qualités de toute sorte. Telles sont l'eau de Thalès, l'ἄπειρον d'Anaximandre, l'air d'Anaximène, le feu d'Héraclite, les éléments d'Empédocle, le mélange d'Anaxagore. Chacun d'eux unit des déterminations qu'une longue analyse nous accoutume à dissocier. L'explication de la nature est moins une théorie du corps qu'une histoire du changement. Elle cherche moins à découvrir la substance des choses que le principe fécond qui les engendra toutes. C'est pourquoi elle nous semble passer tour à tour du matérialisme le plus trivial à l'idéalisme le plus surprenant et le plus hardi.

§ 189. — Cependant, dans cette période même, nous rencontrons des premières ébauches d'une théorie de la matière. D'abord la conception des morts et des naissances successives du cosmos conduit à supposer qu'il existe quelque chose d'où le monde est sorti et où il retournera. Tel est déjà l'ἄπειρον d'Anaximandre ; tel est, avec plus de précision, le feu d'Héraclite. — De plus, l'image des métamorphoses qui subsiste chez Anaximandre, chez Héraclite, chez Anaxagore, oblige à croire qu'une même réalité est capable de prendre des formes diverses. Et cette réalité, tour à tour air, eau, terre ou feu, n'est pas bien loin d'être une substance, le sujet immuable des métamorphoses. — Même, la

cosmogonie, en s'épurant, identifie le premier principe avec un être concret visible, réalisé dans l'expérience et qui le plus souvent est un corps. — Mais, pour qu'une notion de la matière puisse se former, il faut d'une part que le corps ait été opposé nettement à ce qui n'est point corporel; il faut d'autre part que les deux notions de l'être immuable et permanent et du corps aient été rapprochées. La première distinction est imposée surtout par les spéculations de la mystique orphique et pythagoricienne. Nous avons vu comment, séparant rigoureusement l'âme du corps, l'eschatologie oblige en fin de compte à leur attribuer deux natures différentes, et comment le corps visible et corruptible devient pour l'âme le tombeau ignominieux où elle expie. — L'éléatisme et l'atomisme vont plus loin. L'être de Parménide et de Mélissos réunit aux déterminations sensibles des déterminations logiques. Il a la permanence logique, et pourtant il est, en quelque manière, corporel. Pareillement, l'atome qui n'est point, au début, un corps, puisqu'aucune sensation ne l'atteint, l'atome, qui d'abord est un être logique et géométrique, devient, par la force des mots qui en expriment l'indivisible unité, une variété du corps. — Enfin la médecine concourt à identifier la substance et le corps. Considérant pour chaque être vivant les matières spéciales qu'il renferme, elle substitue inconsciemment à la notion du changement que définissent les qualités la notion de la matière où ces qualités se fixent, du substrat où elles s'incorporent et que les remèdes peuvent modifier.

§ **190.** — Nous avons, chemin faisant, signalé une foule d'autres détails de la doctrine du changement. Il est inutile d'y revenir. Qu'il suffise, avant d'aborder l'étude des grandes philosophies classiques de remarquer encore combien la différence est petite en apparence entre la cosmogonie scientifique et la cosmogonie légendaire. Elle réside tout entière dans l'élimination de plus en plus parfaite des éléments anthropomorphiques, d'une part, et, d'autre part, dans l'application toujours plus rigoureuse des procédés de

la dialectique. Aristote le premier, fort de l'expérience des sophistes et des médecins, tente avec succès d'enrichir la théorie générale des résultats de l'observation positive de la nature. Les embarras de Platon qui, dans le *Timée*, essaye une œuvre analogue nous aident à mesurer l'importance et la nouveauté de cet effort. Il reste, en effet, à fondre en une seule doctrine tous les éléments disparates que la tradition a dégagés. Il reste à rapprocher les théories du devenir, de l'ordre du devenir et du corps. La tentative des atomistes, qui y réussit un moment, demeure sans lendemain. C'est à cette œuvre d'unification et de synthèse que Platon et Aristote vont s'employer de nouveau.

LIVRE III

PLATON ET ARISTOTE

PREMIÈRE PARTIE

PLATON

CHAPITRE PREMIER

PLACE DE LA THÉORIE DU DEVENIR DANS LA PHILOSOPHIE DE PLATON

§ **191.** — De tous les problèmes que soulève l'exégèse du platonisme, il n'en est point qui ait donné lieu à plus de discussions que celui de la nature de la matière dans la doctrine de Platon[666]. Avant d'en aborder l'étude, on peut se demander si cette étude n'est pas inutile, si le problème existe vraiment et si les interprètes, à vouloir retrouver dans l'œuvre de Platon une théorie de la matière, analogue à celle de Descartes, ne se sont pas eux-mêmes interdit d'avance de comprendre la doctrine à la fois dans sa lettre et dans son esprit. De fait, il faut beaucoup d'ingéniosité

666. Cf. Bassfreund, *Uber. d. zweite Princip des Sinnlichen und die Materie bei Platon.* Leipz., 1886 ; Sartorius, *die Realität der Materie bei Plato; Phil. Monatsh.*, XXII, p. 129, 167 ; Baeumker, *die Ewigkeit der Welt bei Plato ; Phil. Monatshefte*, XXIII, p. 513, 529 ; Kilb, *Platos Lehre von der Materie.* Marburg, 1887 ; Sibbeck, *Platos Lehre von der Materie; Untersuchungen zu Phil. der Gr.* [2], 1888, p. 49-106 ; Hebbler, *zu Platos Timäos, S.* 34 b, *Archiv*, III, 532, 540 ; Baeumker, *das Problem der Materie*, 1890, p. 110-209 (bon résumé des diverses interprétations) ; Horowicz, *Untersuch. uber Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung.* Marburg, 1890 ; Lindroos, *Quaestiones platonicae*, Helsingfors, 1891 ; Brochard, *Congrès internat. de phil.*, 1901 ; *Comptes r.*, I, p. 1. *Le devenir dans Platon.*

pour découvrir dans les textes de Platon une conception de la matière. Aucun mot du vocabulaire platonicien ne correspond à notre mot « matière »[667].

De plus, si l'on peut supposer que le problème a été traité par Platon, il n'apparaît dans son œuvre que d'une manière épisodique et non point au rang et avec l'importance que nous avons coutume de lui donner. C'est incidemment, dans un petit passage du *Timée*, que l'on découvre la question[668]. Il faut, pour rattacher au *Timée* les doctrines du *Sophiste* et du *Philèbe*, peut-être plus d'habileté que d'exactitude. L'on ne manque point, à ce propos, de s'émerveiller de l'art souverain du philosophe, qui excelle ainsi à mêler les problèmes de façon déconcertante, à présenter comme accessoires les développements essentiels de sa doctrine. C'est un éloge dont il se fût sans doute accommodé malaisément. Le résultat de toute l'étude qui va suivre sera de montrer que le platonisme est proprement incompréhensible, si l'on y veut à tout prix introduire une doctrine de la matière qui ne s'y rencontre pas. Et les difficultés que soulève l'exégèse du *Timée* disparaissent ou s'atténuent grandement si, renonçant, pour l'expliquer, au langage moderne, on y cherche non une théorie de la matière, mais une cosmogonie conforme au modèle traditionnel.

§ 192. — Quelle que soit notre explication, il est certain que le problème de la matière ou le problème cosmogonique relève de la doctrine du monde sensible. Quelle place cette

667. Le mot ὕλη n'est employé par Platon que pour désigner des matériaux de construction *Polit.*, 272 A : ἀπό τε δένδρων καὶ πολλῆς ὕλης ἄλλης. Id., *Philèbe*, 54 c, et *Lois*, VI, 761 c; XIII, 843 E, 849 D. On a discuté sur le texte du *Timée*, 69 A : ὅτ' οὖν δὴ τὰ νῦν οἷον τέκτοσιν ἡμῖν ὕλη παράκειται τὰ τῶν αἰτιῶν γένη διυλισμένα [Texte de Zeller, II[4], 721[3]]. D'après Susemihl, *Genetische Entwickelung der Platonischen Philosophie, einleitend dargestellt*, II, 1860, p. 43, et Wohlstein, *Materie und Weltseele in dem platonischen System*, Marburg, 1863, p. 7, le mot signifiait déjà *matière*. Zeller, *l. c.*, montre avec raison que ce sens n'apparaît que dans le *Timée de Locres* (93 *a*, 97 *e*) où se fait sentir l'influence du vocabulaire d'Aristote. Cf. *Aristote*, *Phys.*, IV, 2, 209[b], 11, 210[a], 11. — Comp. Ast, *Lexicon*, IV, 432 (très incomplet).

668. *Timée*, 49 A.

doctrine a-t-elle dans le platonisme, quelle méthode lui est applicable ?

Le fait primitif qui domine les recherches relatives au monde sensible, c'est que toutes les réalités qu'il contient sont sujettes au changement[669]. Platon exprime, avec autant de force qu'Héraclite, cette croyance au changement universel. Pour lui, comme pour Héraclite, tout, ici-bas, devient et se transforme sans cesse. Quelle est, dans le platonisme, la place d'une doctrine du changement ?

Platon répète bien souvent que la science véritable porte sur l'être, sur l'être seul[670]. Or, le propre de l'être, objet de la science, c'est d'échapper, au moins partiellement, à la naissance et à la mort, à toutes les autres formes du changement[671]. L'être est ce qui est toujours et ne devient jamais. La science véritable nous fait apercevoir au delà du monde sensible les idées éternelles et immobiles, dont les réalités visibles sont la copie éphémère[672]. L'étude du changement n'est donc pas la science véritable, dont elle ignore la permanence et la rigueur.

De fait, c'est de la sensation et de l'opinion que provient toute notre connaissance du monde visible[673]. Mais la sensation, infiniment changeante elle-même, ne nous fournit, en vérité, aucune connaissance. Reste l'opinion. Il ne faut point la confondre avec la science de l'être. Elle doit faire

669. *Lachès*, 198 D; *Gorg.*, 493 D; *Phèdre*, 247 D, 245 E, 248 E; *Théetète*, 152 DE, 153 E, 155 E, 157 B, 166 C, 179 D, 180 D, 181 C, 183 B *Cratyle*, 411 BC, 439 C, 440 D; *Banquet*, 211 A; *Rép.*, 485 B, 508 D, 509 B, 521 D, 525 BC, 526 E, 527 B, 528 C; *Parmén.*, 136 B, 138 D; *Soph.*, 235 A, 232 C, 246 C, 248 A; *Philèbe*, 15 B, 26 D, 27 B, 64 B, 53 C, 54 C, 54 D, 58 A, 59 C; *Polit.*, 283 D, 284 CD; *Timée*, 27 D, 29 C, 28 A, 38 A, 35 A, 48 A, 49 A, 50 C, 52 A, D; *Lois*, 891 E, 892 A, 894 E, 896 A, 966 E, 967 D.

670. Cf. *Cratyle*, 386 D, 439 C et *Arist. Mét.*, I, 6, 987ª, 29ᵇ, 6; XIII, 4, 1078ᵇ, 30. Cf. ZELLER, II, 1⁴, p. 644 et sq. et NATORP, *Platos Ideenlehre*, 1903, *Index*, p. 465.

671. Cf. entre autres: *Banquet*, 211 B; *Phèdre*, 237 B; *Théet.*, 201 E; *Rép.*, 507 B. — Comp. *Timée*, 28 A et *saepe*. Cf. plus bas.

672. *Banq.*, 211 B; *Phèdr.*, 247 C; *Soph.*, 259 A; *Parm.*, 130 B, 132 D; *Timée*, 28 A, 30 C, 50 D. Cf. *Arist. Mét.*, I, 6, 987ᵇ, 7 et 991ª, 20.

673. *Théet.*, 151 E, 200 D; *Banq.*, 202 A; *Ménon*, 97 E; *Rép.* 476 C, 478 C, 479 E; *Timée*, 29 C, 51 E. Cf. surtout *Timée*, 29 C : ὅ τι περ πρὸς γένεσιν οὐσία τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. Cf. SUSEMIHL, *Genetische Entwickelung*, 1860, II, p. 320; BAEUMKER, *Problem der Materie*, p. 116.

usage de procédés particuliers qui la distinguent de la science. Ces procédés étant donnés, la question est de savoir s'ils permettent d'assurer à l'opinion une certaine fixité, s'ils en peuvent faire l'équivalent de la science véritable. Car, si vraiment l'opinion nous fait seule connaître le devenir, son importance égale ou dépasse pour nous celle de la science elle-même. C'est l'opinion qui détermine les règles de toutes les disciplines pratiques et de tous les arts. La physique, la morale, la médecine et la politique relèvent de l'opinion. S'il n'y a point d'opinions solides, si, comme le veulent les sophistes, l'opinion est aussi instable que la sensation même, il n'y a pas, à proprement parler, de connaissance du devenir et les sophistes ont raison.

Or, il convient de distinguer deux sortes d'opinion. L'une, la seule que les sophistes aient reconnue, est fugitive, changeante. Le caprice individuel la détermine et la modifie à son gré. Par suite, non seulement elle ne peut ni ordonner la vie humaine, ni expliquer la nature, mais encore, puisqu'une opinion, en somme, en vaut une autre, elle est incapable même de se défendre et de se soutenir. Mais on peut aussi concevoir une opinion solide, constante, capable de se défendre et même de s'imposer. C'est l'opinion droite accompagnée de raisonnement et fortifiée de preuves. A l'affirmation pure et simple du probable, elle ajoute une double suite de raisons, propres à entraîner l'assentiment[674]. D'un côté, elle fait appel au secours des discours vraisemblables. Si la preuve logique et directe est impossible, une garantie, qui pratiquement équivaut à la certitude, y peut suppléer. — De plus, l'opinion droite emprunte une force singulière à l'autorité des traditions et des croyances. L'opinion que nos ancêtres, plus que nous proches des dieux, nous ont léguée et qui a traversé victorieusement les siècles a, même si nous ne la pouvons vérifier, une valeur comparable à celle

674. Cf. *Ménon*, 85 c, 86 a, 97 b-98 b, 99 a ; *Phèdr.*, 237 de, 238 b, 253 d ; *Banq.*, 202 a ; *Rép.*, 377 b, 378 e, 413 a, 429 c, 430 ab, 431 c, 585 b ; *Polit.* 309 c ; c'est cette opinion que Platon nomme εὐδοξία (*Ménon*, 19 b), ἀληθινὴ δόξα (*Phèdre*, 253 d), ἀλ. δ. μετὰ βεβαιώσεως (*Polit.*, 309 c).

de la science. Or, si l'opinion peut seule nous donner une représentation du monde changeant, le concours des vraisemblances et de la tradition peut lui conférer un prix inestimable[675].

A côté de la science de l'être, il y a place, de la sorte, pour des sciences subalternes, à la vérité, mais dont l'utilité pratique égale ou dépasse celle de la science proprement dite. En fait, dans toute l'œuvre de Platon, c'est la science des apparences qui tient le plus de place. C'est dans le monde des êtres assujettis au changement que le philosophe passe sa vie. La politique, la morale, la rhétorique, auxquelles s'exerce l'industrie humaine, remplissent tous les dialogues et il n'y en a pas un, à l'exception peut-être du *Parménide*, qui ne conduise à définir l'essence de quelque être concret vivant et changeant[676]. Le problème du changement est ainsi toujours posé sous sa forme la plus large et la plus générale. Il ne s'agit point seulement du changement manifeste dans le monde sensible et parmi les corps. Il s'agit de tous les changements que l'opinion s'efforce de connaître, de ceux qui s'accomplissent dans l'âme humaine ou dans la cité autant que de ceux qui ont pour théâtre le monde des corps. Tel dialogue, comme le *Sophiste*, a des conclusions infiniment générales, qui doivent s'appliquer dans la physique même, autant que dans la rhétorique ou la morale.

§ 193. — Les sciences qui relèvent de l'opinion sont traitées par une double méthode. D'un côté, elles se rattachent à la dialectique, et quelques-uns des procédés

675. Cf. par exemple, *Tim.*, 19 D, 21 A et *saepe*. Ce respect de la tradition n'exclut pas du reste, ainsi que l'a montré DECHARME, *Critique des tr. religieuses*, 1904, p. 210 et sq., une véritable indépendance.

676. Tels sont la *République*, le *Politique*, le *Sophiste*, comme l'indiquent suffisamment les titres. Dans tous les autres dialogues, il s'agit de définir la vertu ou la science, le courage, le plaisir, etc., c'est-à-dire des activités concrètes et manifestées dans l'expérience. Pareillement le *Timée* a un objet pratique, la constitution de la médecine (de la p. 80 à la fin). Cf. p. 27 A : πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν. La plupart des interprètes (p. ex. ZELLER, II, 1[4], p. 559 et sq. ; NATORP, *Platos Ideenlehre*, 1903, cf. préface, p. VI, VII) exagèrent la part de la métaphysique dans la philosophie de Platon. On trouverait difficilement, dans toute l'antiquité, un pur métaphysicien.

convenables à l'étude des idées conviennent ici également. Mais, d'un autre côté, elles utilisent la tradition.

Entre la science des apparences et la dialectique il existe un lien étroit. Il est nécessaire, pour s'appliquer utilement à la science des apparences, d'avoir passé par les disciplines dialectiques, de s'être soumis à cette purification préalable, qui libère l'esprit des opinions fausses. Ce sera par exemple une telle opinion que de nier la réalité du devenir, ou bien encore d'affirmer l'unité absolue de l'être. De même, c'est une critique logique et dialectique qui dissipera les constructions imaginaires des physiciens[677]. Platon se moque de Phérécyde, d'Archélaüs, de Diogène d'Apollonie, de tous ceux qui se sont crus capables, arbitrairement, de reconstruire et d'expliquer l'univers. Pareillement, il convient que l'opinion proposée ne soit pas contraire manifestement aux faits de l'expérience, qu'elle ne contredise pas délibérément les données du bon sens et de la raison. Si donc une physique ou une politique peuvent se constituer, ce ne sera qu'à la condition de maintenir cet accord entre la théorie du devenir et la science de l'être, toujours nécessaire à la connaissance de la vérité. Elles n'accepteront que des hypothèses cohérentes, exemptes de contradiction et vérifiables autant que possible par leurs conséquences.

Mais la doctrine du devenir, sous ses divers aspects, dépend autant et plus de la tradition. D'abord, elle a pour condition non seulement la science logique et dialectique mais l'expérience et la maturité de l'esprit[678]. De plus, nous avons perdu aujourd'hui ce don de vision directe qui appartenait aux plus anciens des hommes. La légende qui a recueilli leurs visions est vénérable, non seulement comme les choses très vieilles, mais parce qu'une sorte de révélation s'y est fixée.

677. Cf. *Sophiste*, 242 CD.
678. Cf. *Rép.*, VII, 636 D et sq. L'étude de la dialectique commence, on le sait, à la trentième année seulement.

§ **194.** — On a longuement discuté, dès l'antiquité, sur la valeur des mythes dans la philosophie de Platon. Une opinion, qui depuis les travaux de A. Fischer[679] tend à devenir classique, prend au pied de la lettre la formule d'Olympiodore: « Un mythe est un discours faux qui figure une vérité[680]. » Le mythe ne serait ainsi qu'un symbole, derrière lequel on peut retrouver les formes dialectiques plus populaires à la fois et plus belles par lui. Brochard s'est élevé, à juste titre, contre cette interprétation trop simple, qui supprime, à vrai dire, la plus grande part du platonisme et notamment à peu près toute la physique[681]. A y regarder de près, on s'aperçoit que le mythe n'est pas employé par Platon d'une manière indifférente pour tous les sujets. Sans doute, il y a des mythes de toute sorte. Souvent il s'agit visiblement de fantaisies poétiques. Mais, d'autres fois, au Xe livre de la *République,* dans le *Timée,* dans les légendes cathartiques du *Phédon* et du *Phèdre*, la nature même et l'importance des sujets traités sous la forme du mythe excluent l'idée d'un simple amusement. Dans tous les cas, quelle qu'en soit l'apparence, le mythe s'applique toujours, non point aux idées, mais aux choses sensibles, non point au monde des formes immobiles, mais au monde du devenir. Il semble qu'entre les procédés d'exposition et le thème traité, il y ait, pour l'art de Platon, une relation nécessaire. Le mythe ne convient pas aux objets dont s'occupe l'analyse dialectique. La forme dialoguée, réservée, comme le remarque justement Hirzel, à la science proprement dite, ne s'emploie point pour exposer le mythe[682].

679. Alb. Fischer, *de mythis Platonicis*, Kõnigsberg, 1865; Couturat, *de Platonicis mythis*, 1894, p. 1 et 2. Cf. la discussion de la thèse de Fischer dans Zeller, II, 1[4], 582[1] et les observations de Decharme, *Critique des tr. religieuses*, 1904, p. 200 et sq.

680. Epigraphe du livre de Couturat.

681. *Le Mythe dans la Ph. de Platon, Année philos* , 1901, p. 1 et sq.

682. R. Hirzel, *der Dialog*, 1895, I, 264, 271. Cf. la liste des mythes dans l'ouvrage cité de Couturat (Comp. Zeller, II, 1[4], p. 579[2]). Si l'on excepte les petites histoires insignifiantes du *Phèdre*, 259 a, 274 c (Cf. aussi l'histoire de Gygès, *Rép.*, II, 359 d) et le mythe du *Protagoras*, 320 cd, on trouve que la plupart des mythes se rapportent soit à la physique, soit à l'eschatologie, *Timée*, 21 a; *Banquet*, 181 d; 203 a ; *Phèdre*, 246 a ; *Ménon*, 81 a ; *Gorgias*, 523 a ;

Or, la théorie qu'il nous faut étudier est presque entièrement mythique. La dialectique nous y mène et la prépare, mais elle s'arrête au moment où commence la doctrine même du devenir. Le *Timée* est nommé par Platon lui-même un mythe vraisemblable. On n'y peut obtenir une certitude absolue. C'est qu'il ne s'agit point, sans doute, de vérités directement démontrables. Mais cela ne veut pas dire que les résultats acquis soient négligeables ou de peu de valeur.

Car, d'abord, le mythe platonicien, nous venons de le voir, ne fait pas double emploi avec la science. Vainement, on chercherait dans les dialogues logiques l'équivalent scientifique des théories contenues dans le *Timée*. Supprimez le *Timée* et les autres mythes de Platon, il ne reste, dans le platonisme, presque aucune trace d'une physique. La doctrine platonicienne se transforme en une sorte de scolastique subtile, en un jeu savant de constructions logiques, dont l'utilité et le sens n'apparaissent point. Ils n'apparaissent que dans les opinions, dont l'addition, sous la forme du mythe, complète la science dialectique et la rend applicable. — En outre, le mythe platonicien, à la différence du mythe traditionnel se défend lui-même, comme l'opinion qu'il traduit. En plus de son autorité légendaire, il reçoit, par surcroît, l'appui des inductions qui le fondent et le légitiment. C'est même pourquoi il n'est pas toujours conforme, dans l'ensemble ou par le détail, à la tradition qui en fournit les éléments principaux. Il ne s'interdit point de combiner des traditions diverses, de les corriger l'une par l'autre, et même d'ajouter à chacune d'elles des images nouvelles qui en modifient le sens. Non seulement, plus d'une fois Platon transpose en légende les résultats acquis par la science rationnelle, mais il prend, avec la légende elle-

Phédon, 107 D, 114 D; *Rép.*, X, 614 B; *Timée*, 41 A. Le *Timée* tout entier a la forme mythique. Cf. notamment, l'invocation qui précède le discours de Timée (27 C) et (29 D) la formule τὸν εἰκότα μῦθον. Comp. : 21 A : παλαιὸν... λόγον οὐ νέου ἀνδρός. 22 B : μυθολογεῖν... 23 B : παίδων βραχύ τι διαφέρει μύθων. — On remarque aussi, dans le Timée plusieurs expressions d'un caractère archaïque, par exemple : τὸ περιέχον πάντα (31 A) qui rappelle Anaximandre; μονογενής (31 B, 92 B) qui rappelle Empédocle, etc.

même que la tradition lui livre, plus d'une liberté. Il l'interprète, il la rectifie, la rend vraisemblable, bref, la pénètre tout entière d'une inspiration rationnelle[683].

A la vérité, cette méthode est propre à nous dérouter. Ce respect mitigé de la légende nous étonne. Nous avons peine à comprendre cette alliance singulière du progrès et de la tradition. Pourtant il n'y a là, si l'on y réfléchit un peu, rien que de naturel. A l'exception peut-être du seul Démocrite, aucun des devanciers de Platon n'a renoncé entièrement aux images légendaires. La plupart des savants restent poètes à la manière d'Hésiode. La langue philosophique et la langue poétique concordent encore. Platon lui-même n'échappe à la forme versifiée que par le secours du dialogue qui, d'abord, s'y oppose. Ce n'est point seulement par un artifice de rhétorique que les sophistes se plaisent aux apologues. La légende demeure encore, au ve siècle, pour une bonne part des Grecs, la forme normale et ordinaire de la pensée.

§ **195.** — Aussi ne faut-il point nous hâter de déprécier la valeur du *Timée*. La distinction des écrits exotériques et ésotériques est commode. Elle permet, en pratiquant dans l'œuvre de Platon de larges coupes, d'y ouvrir de belles avenues symétriques. Mais elle la simplifie peut-être un peu trop. Aussi bien, à quoi distinguer les écrits ésotériques? S'il faut nous fier au témoignage des anciens, l'antiquité tout entière a considéré le *Timée* comme un dialogue ésotérique. C'est à l'interpréter que les commentateurs grecs ont consacré la plus grande partie de leur effort[684]. Platon

683. Cf. DECHARME, *Critique des tr. religieuses*, p. 196 et sq.

684. Cf. BROCHARD, *l. c.*, et DECHARME, *o. c.*, p. 211 et *Timée*, p. 28 c : εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν; comp. 27 c, 29 D. Le nombre des commentaires anciens du *Timée* est très considérable. Cf. *Théon de Smyrne, expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium* (éd. HILLER, 1878). — *Plutarque, de pr. an. in Timaeo; Proclus, in Plat. Tim.* (Ed. *Schneider*, 1847). Le *Timée* est, de tous les dialogues, celui auquel les anciens font les allusions les plus fréquentes. *Aristote* le cite : *Phys.*, IV 2, 209^b, 12, 210^a, 2 ; *de Cael.*, I, 10, 280^a, 30 ; II, 13, 293^b, 32 ; III, 1, 300^b, 1 ; 2, 300^b, 17 ; 8, 306^b, 19 ; IV, 2, 308^b, 4 ; *de Gen. et Cor.* I, 2, 315^b, 30 ; 8, 325^b, 24 ; II, 1, 329^a, 13 ; 5,

lui-même s'est visiblement complu à l'écrire. Il en est fier, comme le remarque Brochard, plus que d'aucun autre de ses ouvrages. Et, avant d'en diminuer l'autorité, parce qu'il est obscur ou nous paraît puéril, il convient d'en essayer loyalement l'interprétation directe.

§ **196.** — Une méthode rigoureuse nous conduirait à examiner, dans l'ordre chronologique, les divers dialogues de Platon où apparaît la théorie du devenir. Aussi bien, cette chronologie, depuis les travaux de Campbell, de C. Ritter, de Lutoslawski, de Natorp est suffisamment fixée, en ses traits essentiels[685]. Mais, en fait, la théorie du devenir n'est exposée d'ensemble dans aucun autre dialogue. Le *Timée* seul nous fournit une vue synthétique. Et l'avantage est double, d'une brièveté et d'une clarté plus grande, de commencer par une analyse du *Timée*.

332ᵃ, 29; *de An.*, I, 2, 404ᵇ, 16; 3, 406ᵇ, 26 etc. Cf. la liste des textes dans: Bonitz, *Index aristotelicus*, 1870, p 598ᵃ, 60. Aristote cite 45 fois le *Timée*.

685. Cf. C. Ritter, *Untersuchungen üb. Platon*, 1888 ; Lutoslawski, *The origin and growth of Platos Logik with an account of Platos style and chronology of his writings*. Londres, 1897. — Cf. Natorp ; *Archiv*, XIII, 1900, p. 1-22. Nous adoptons la liste chronologique suivante : *Apologie, Criton, Laches, Charmide, Protagoras, Ménon, Gorgias, Phèdre, Théétète, Euthydème, Cratyle, Phédon, Banquet, République, Parménide, Sophiste, Philèbe, Politique, Timée, Lois.* — Pour les discussions, cf. Zeller, II, 1⁴, p. 487-538 et Ueberweg-Heinze, *Grundriss*, I⁹, 1903, p. 159-182. L'opinion défendue par Baeumker, *Problem der Materie*, p. 197, d'après laquelle le *Philèbe* est postérieur au *Timée*, a été réfutée par Zeller, *Archiv.*, V, p. 471.

CHAPITRE II

LE *TIMÉE* ET LES COMMENTAIRES ANCIENS

I

§ **197.** — Le *Timée* contient, comme on sait, non seulement la physique et la cosmogonie de Platon, mais toute une physiologie et toute une psychologie. Les interprètes du platonisme ont coutume d'isoler et de rapporter à ce qu'ils nomment la théorie de la matière, quelques textes d'inégale importance, sur lesquels ont porté la plupart des discussions que le problème a soulevées.

Ces textes, au nombre de cinq, ont tous un caractère commun ; ce sont des *divisions*[686]. Platon y classe les êtres par catégories. Cela seul doit nous engager à quelque prudence. Car nous savons d'avance, par le philosophe lui-même, que de telles divisions n'ont jamais qu'une valeur relative et provisoire. Elles servent, dans chaque cas particulier, pour distinguer les questions et pour assurer la marche. De là vient qu'une même réalité peut, selon la diversité des aspects sous lesquels, tour à tour, on la considère, donner lieu à des divisions diverses, toutes momentanément légitimes. C'est précisement ce qui arrive dans le *Timée*. Les classifications indiquées par Platon ne concordent pas.

686. Sur le rôle des divisions dans le platonisme, cf. *Diogène*, III, 80 ; Rose, *Aristoteles pseudepigraphus*, 1883, p. 679. Cf. des divisions de ce genre : *Phèdre*, 226 B, 273 D ; *Rép.*, 454 A ; *Soph.*, 217 A, 227 CD, 227 A, 235 CD, 264 C, 267 D, 253 DE ; *Polit.*, 262 B, 263 DE, 266 D, 286 D, 292 AC, 293 C, 296 E, et *saepe*. La plupart de ces divisions ont un caractère provisoire. Dans le *Timée* lui-même le caractère provisoire des divisions ressort de la comparaison des cinq textes cités ci-dessus.

§ **198.** — 1. La première apparaît à propos de la composition de l'âme du monde. D'après l'opinion de Platon, — et il a soin de souligner qu'il s'agit seulement d'une opinion — deux réalités différentes existent. L'une est toujours, ne naît point, demeure constamment dans des rapports identiques[687]. L'autre naît toujours et n'existe vraiment jamais. La première est connue par la pensée pure et par le raisonnement. L'autre est aperçue seulement par la sensation et par l'opinion. La nature de la première sorte de réalité n'est pas mystérieuse. Il s'agit des idées ; tous les interprètes anciens et modernes l'ont reconnu. Quant à la deuxième réalité elle est identique à l'univers. En effet, Platon déclare que, nécessairement elle a une cause. Tout ce qui naît et meurt est un effet. Or l'univers est mortel. Car il est visible, tangible, il possède un corps et seul la sensation nous le fait connaître. Par suite il est l'œuvre d'un artisan. La même idée était déjà développée dans le *Politique*[688].

2. Cette première division en entraîne immédiatement une autre. Le monde est, disons-nous, l'œuvre d'un artisan. Or, tout artisan travaille d'après un modèle[689]. Mais,

687. Timée, 27 d, 28 a : ἔστιν οὖν δὴ κατ'ἐμὴν δόξαν (cf. 28 b) πρῶτον διαιρετέον τάδε · τί τὸ ὂν ἀεὶ γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ ὂν δὲ οὐδέποτε (28 a) · τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ'αὖ δόξηι μετ'αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι... (même formule, p. 28 b). — Tous les interprètes, à l'exception de Wohlstein, *Materie und Weltseele*, 1863, p. 3 et sq. (que réfute Zeller, II, 1⁴, 724²) reconnaissent qu'il s'agit de l'opposition du monde sensible et du monde des idées. Cf. 48 e, 49 a : ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν... 50 c τὸ μὲν γιγνόμενον... τὸ δ'ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον... 52 a : ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν · τὸ δ'ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνωι δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπωι καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξηι μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν... Il est facile de voir que ces 4 textes concordent exactement. — On peut comparer 92 b : εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός (où θεὸς νοητός désigne le monde idéal, θεὸς αἰσθητός le monde sensible). — Les termes : δόξα, δοξαστόν, δοξάζειν, etc., reviennent sans cesse dans le *Timée* ; cf. 27 a : ἔδοξε ; 27 d : κατ' ἐμὴν δόξαν... ; comp. 30 b : κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν... et *saepe*.

688. 270 a, 273 b.

689. 29 ab.

on peut concevoir deux sortes de modèle. L'un est changeant et périssable. L'autre est parfait et éternel. Si le monde où nous vivons porte, comme l'expérience nous le montre, les marques d'une souveraine perfection, c'est évidemment du modèle éternel et non du modèle périssable que l'artisan s'est souvenu en le construisant. La portée de cette deuxième division est plus difficile à déterminer. Car, si par le modèle parfait nous pouvons entendre, soit l'ensemble des idées, soit plutôt l'αὐτόζωον, dont Platon va parler plus loin, la nature du modèle périssable paraît d'abord mystérieuse[690]. La difficulté disparaîtra cependant, si l'on songe que la division est introduite à titre provisoire, qu'elle demeure une hypothèse, et que le modèle périssable, n'ayant pas été choisi par le démiurge, à la vérité n'existe point. Mais par cette division Platon introduit déjà l'image d'un changement absolu, d'une essence du devenir, de la naissance et de la mort.

§ **199.** — 3. Une troisième division se rencontre dans le long récit de la composition de l'âme du monde. L'artiste constructeur de l'univers en a façonné d'abord l'âme. Pour y parvenir il a pris deux réalités[691] : l'une est indivisible et se comporte toujours d'une manière identique. C'est l'essence du même. L'autre est divisible ; elle se rapporte au corps ; elle naît. Par la violence, l'artisan divin a rapproché et confondu ces deux essences. Mélange difficile, car la

690. 29 A : πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν < τὸν κόσμον > ἀπειργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός. L'identité de cette classification et de la précédente résulte de l'emploi, pour caractériser le modèle éternel de la formule τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον (Comp. 28 A). Le γεγονὸς παράδειγμα serait un être analogue au cosmos lui-même, qui est appelé 29 A, κάλλιστος τῶν γεγονότων. — Comp. 38 BC : τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως... τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δ'αὖ < χρόνος > διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος.

691. 35 A : τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσωι ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ [πέρι, supprimé par ZELLER, II, 1[4], 769[3], 770] καὶ τῆς θατέρου, καὶ κατὰ ταῦτα ξυνέστησεν ἐν μέσωι τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατα τὰ σώματα μεριστοῦ... — Cf. *Philèbe*, 23 C, 25 B, 26 D, 27 B, 27 D. *Polit.*, 269 D ; *Phil.*, 26 A ; comp. NATORP, *o. c.*, p. 344.

nature de « l'autre » résiste et [illegible] une troisième réalité qui participe [illegible] cela la qui divisée selon des lois mathématiques [illegible] de vendre la sphère céleste avec les deux [illegible] tout ou du *même* de l'écliptique [illegible] sphères plus ou moins distantes des [illegible]

4. Dans les textes qui suivent Platon [illegible] les son directe à ces divisions. L'exposé [illegible] cation de l'âme et du corps du monde [illegible] en avons étudié la structure et dénombré [illegible] avons à cette occasion — nous y reviendrons — [illegible] la composition des corps élémentaires [illegible] ... caractérisé par des métaphores les deux [illegible] qui concourent à la production de l'univers [illegible] la [illegible] le devenir, ce qui naît et [illegible] l'autre il y a l'être. Le devenir est à peu près [illegible] On ne peut le définir. C'est une cause errante [illegible] Platon n'en dit guère plus sur cette première [illegible] verrons que les textes qui plus loin semblent [illegible] y touchent que d'une manière indirecte. Retenons [illegible] ment que l'univers est visible. Platon dit au [illegible] [illegible].

§ 200. 5. C'est seulement après ces quatre divisions [illegible] se rencontre le chapitre où l'on s'accorde à découvrir la doctrine platonicienne de la matière. Même, *a priori*, il y a quelque chose de singulier à trouver ainsi reléguée après la description de l'univers, l'exposition générale dont en bonne logique, cette description dépend. Platon, rappelant son ancienne division, constate qu'elle est devenue

[illegible] καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν [illegible] οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίᾳ. — Comp. *Phil.*.

[illegible] καὶ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ [illegible] *Ibid.*: καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας...

[illegible] ὁρατὸς et ἁπτὸς ne conviennent d'abord qu'au corps [illegible] ὁρατὸς καὶ ἁπτός τε ἐστι καὶ σῶμα ἔχων. — Comp 30 D: [illegible] παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον [illegible]

insuffisante. En plus de l'être immuable et du devenir il lui faut maintenant introduire une troisième sorte de réalité, beaucoup plus difficile à définir[695]. C'est ce qu'il nomme le « réceptacle » ou la « nourrice » de tout le devenir. C'est ce qui contient le devenir. Et la difficulté est grande, en effet, puisqu'il faudrait, pour en parler convenablement, l'isoler de toutes les réalités qui le remplissent, le considérer en lui-même. Or, précisément, on ne le peut jamais. Le changement continuel des apparences qui le remplissent s'y oppose. Là où, à l'instant même, il y avait du feu, voici que l'air apparaît. L'air devient eau. Puis l'eau se condense et l'on voit des pierres. Et le changement, aussitôt, recommence en sens inverse[696]. C'est une suite étrange d'apparitions et de disparitions, une fantasmagorie continuelle d'images changeantes. La réalité qui subsiste et dans laquelle tous ces changements se produisent nous échappe ; elle est, par nature, insaisissable. Nous y entrevoyons tour à tour les contraires, le chaud et le froid, le blanc et le noir, et pourtant elle n'est aucun d'eux, nous ne pouvons lui donner le nom d'aucun d'entre eux. Nature mystérieuse, étrange, indéfinissable, pour laquelle les mots font défaut[697]. C'est seulement par des comparaisons qu'on en pourra donner l'idée[698]. L'orfèvre donne à un morceau d'or des formes diverses. Mais ces formes n'existent qu'autant qu'elles s'impriment en l'or qui les reçoit. Il faut, pour fixer les parfums, une graisse qui les absorbe et n'ait point par elle-même d'odeur. Bref, lorsque des formes apparaissent, il faut toujours quelque chose « en quoi » elles apparaissent.

695. 48 E, 49 A : νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον. τὰ μὲν γὰρ δύο ἱκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν... νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι.

696. Cf. *Timée*, 49 A, 49 E, 50 B, 52 D et sq., 151 B. Sur ces textes, cf. plus bas.

697. 49 A : χαλεπὸν και ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι..., 49 B. ὥστε τινὶ πιστῶι καὶ βεβαίωι χρήσασθαι λόγωι χαλεπόν..., 50 A : ἔτι δὲ σαφέστερον αὐτοῦ πέρι προθυμητέον αὖθις εἰπεῖν..., 50 C : τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν..., 51 A : μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πηι τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον... ; 51 B : καθ'ὅσον δ'ἐκ τῶν προειρημένων δυνατὸν ἐφικνεῖσθαι τῆς φύσεως αὐτοῦ..., 52 B : μόγις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες..., 52 C : οὐσίας ἀμῶς γέ πως ἀντεχομένην...

698. 49 B, 50 B. Sur ces comparaisons, cf. plus bas. § 206, note *719* et sq.

Il faut toujours distinguer le réceptacle, le « en quoi » les choses apparaissent, de ces choses mêmes. On peut comparer cette nature à la « mère » sans laquelle le père ne peut engendrer et qui, pourtant, n'intervient pas d'une manière directe dans l'acte de la génération[699].

De fait, toutes ces comparaisons tendent à distinguer le « réceptacle » des réalités qui s'y fixent. Il n'a point de forme. Il ne doit point modifier les êtres qu'il contient. Il n'est aucun des éléments, ni la terre, ni l'eau, ni le feu, ni même l'air[700]. Il est invisible ; on ne peut le toucher[701]. On peut en dire seulement qu'il est échauffé par le feu, refroidi ou humecté par l'eau[702]. Comment le connaître ? Ce ne sera pas par la sensation, puisque par lui-même, il ne doit pas impressionner les sens. Ce ne sera point par la raison, puisque nous n'en avons pas une idée claire. Ce ne sera même point par une opinion, puisqu'il manque à la notion que nous en avons tous les caractères d'une connaissance positive. Pourtant, malgré tout, nous sommes forcés d'en admettre l'existence. La conclusion, pour n'être pas claire, est inévitable. Si des choses existent, il faut qu'elles soient quelque part, en un certain lieu. Il s'agit d'une sorte de raisonnement bâtard, d'une vision analogue à celle du rêve, mais suffisante pourtant pour nous convaincre[703].

699. *Timée*, 49 A : πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην..., 49 E : ἐν ὧι δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται..., 50 B : τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως... δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα ... C : ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται..., 50 CD : τὸ δ' ἐν ὧι γίγνεται... τοῦτ' αὐτὸ ἐν ὡι ἐκτυπούμενον ἐνίσταται..., 50 D : καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί..., 50 E : ὅσας < ἰδέας > μέλλοι δέχεσθαί ποθεν..., 51 A : τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν..., πανδεχές..., 51 B : δέχεται..., 52 A : τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεὶ ... ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν ... 52 D : χώραν [*Id.*, 52 A].

700. 50 C : καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῆι οὐδαμῶς..., 50 D : ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν..., 51 A : μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων, μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν.

701. 51 A, ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον... 51 E ; 52 A : ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναισθητον... 52 B : αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῶι τινι νόθωι.... Cf. sur ces textes, BAEUMKER, *Problem der Materie*, 136[2].

702. 51 B, πῦρ μὲν ἑκάστοτε αὐτοῦ τὸ πεπυρωμένον μέρος φαίνεσθαι, τὸ δὲ ὑγρανθὲν ὕδωρ, γῆν δὲ καὶ ἀέρα... 52 D, ὑγραινομένην καὶ πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην...

703. 51 A, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πηι τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον...

Le résultat de ce long et obscur développement est qu'aux deux catégories d'êtres énumérées plus haut, il en faut ajouter une troisième. Toute chose apparaît en une certaine place, en un certain lieu. Aux deux natures du devenir et de l'être immobile, il faut ajouter la nature énigmatique du lieu.

Enfin, il faut considérer le lieu dans son rapport avec le mouvement. La χώρα est toujours en mouvement. Constamment elle est agitée et secouée dans toutes ses parties. Les objets lourds tombent, tandis que s'élèvent les objets légers. Sans cesse, comme en un crible, des unions et des séparations s'y effectuent. Et le résultat de ces mouvements est que chaque chose, dans la χώρα, occupe une place à laquelle elle revient toujours[704].

II

§ **201.** — Tels sont, brièvement résumés, les textes du *Timée* que, d'ordinaire, on utilise pour exposer la théorie platonicienne de la matière. La première impression que laisse leur lecture est celle d'une parfaite obscurité. Quels rapports existent entre les cinq classifications que nous y avons rencontrées ? Non seulement, les premiers textes, ceux qui se rapportent à l'âme du monde, sont d'une sécheresse et d'une brièveté déconcertantes, non seulement on éprouve, à les relire, le sentiment qu'il s'agit, plus que d'une exposition définitive et complète, d'un résumé, mais encore et surtout le dernier développement sur la nature du lieu révèle chez Platon, comme l'a remarqué Brochard, une gêne et un embarras qui ne lui sont pas coutumiers[705]. Visiblement, il s'agit là d'une notion obscure, nouvelle,

52 B, αὐτὰ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῶι τινι νόθωι, μόγις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες... Sur ces textes, cf. plus bas, § 210.

704. 52 E, ἀνωμάλως πάντηι ταλαντουμένην σείεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ'αὖ πάλιν ἐκεῖνα σείειν (suit la comparaison avec un crible).

705. BROCHARD, *o. c.*, p. 4.

peu familière aux lecteurs anciens et à Platon lui-même. Les circonlocutions, les redites, les formules ambiguës et mystérieuses sont entassées, dans tout ce texte, comme à plaisir. Et tant d'effort et tant de précautions oratoires ne peuvent s'expliquer, chez un si parfait artiste, que par la conscience de traiter un sujet particulièrement délicat et épineux.

§ **202.** — L'embarras où les textes nous laissent n'est pas diminué par l'étude des interprétations anciennes. Ces interprétations sont nombreuses. D'Aristote à Simplicius, il n'est pas, pendant dix siècles, de philosophe qui n'ait cru devoir apporter sa contribution à l'exégèse du *Timée*.

Les témoignages d'Aristote sont, en apparence contradictoires. On peut les classer en trois groupes.

1. D'abord, d'après Aristote, Platon aurait identifié la ὕλη (le devenir) à l'illimité ἄπειρον. C'est pourquoi Platon, nous assure-t-il, admettait l'existence d'une ὕλη même pour les idées[706].

2. Ailleurs, en un texte célèbre dont les interprètes modernes ont usé largement, Aristote nous rapporte que, dans le Timée, ὕλη et χώρα sont deux termes identiques, puisque c'est dans la χώρα que s'effectue la participation du monde sensible au monde intelligible, puisque la χώρα est τὸ μεταληπτικόν[707]. Et il invoque non seulement le *Timée*, mais aussi les ἄγραφα δόγματα.

3. Enfin, Aristote fait de fréquentes allusions à la théorie platonicienne de l'illimité ou de l'infini[708]. Platon aurait identifié la ὕλη à l'opposition du grand et du petit qui constitue l'ἄπειρον. L'originalité de Platon, au regard du pythagorisme,

706. *Phys.*, I, 9, 192ᵃ, 6. Platon, dans ce texte, n'est pas nommé. Mais, tout le passage est plein de formules empruntées au *Timée* : συναιτία (13), μήτηρ (14), θῆλυ (24), etc.

707. *Phys.*, IV, 2, 209ᵇ, 11, Π. τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν· εἶναι ἐν τῶι Τιμαίωι τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἓν καὶ ταὐτόν· ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικόν, καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. Cf. *Ibid.*, 33. *Comp.* Zeller, II, 1[4], p. 735[3] ; sur le sens de ἄγραφα δόγματα dans ce texte, cf. Zeller, II, 1[4], 439[2].

708. *Phys.*, III, 4, 203ᵃ, 15 ; III, 6, 206ᵇ, 28 ; *Mét.*, I, 6, 986ᵇ, 26 : Πλάτων δύο τὰ ἄπειρα τίθησι τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. Comp. *Simpl. Phys* , 248, 20 (et sur ce texte R. Heinze, *Xenocrates*, 1892, p. 38[1]).

consisterait précisément dans ce dédoublement de l'infini. Platon aurait admis deux infinis : un infini en grandeur et un infini en petitesse. Et c'est l'union des deux infinis qui constitue la ὕλη.

Ces indications sont vagues, obscures et semblent contradictoires. De plus, la seconde seule, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, se réfère expressément au *Timée*. Enfin, nous ne savons même point dans quelle mesure elles se rapportent à Platon lui-même, et si elles ne visent pas plutôt quelqu'un de ses disciples.

§ **203**. — La lecture des commentaires anciens de Platon et d'Aristote ne dissipe pas cette impression d'obscurité. A vrai dire, ces commentaires, en ce qui touche Platon, n'ont pas beaucoup d'autorité. Ils ne semblent pas nous transmettre les traditions de l'Académie, et, au surplus, ces traditions mêmes, s'il faut en juger par ce que nous savons de Xénocrate, sont passablement suspectes[709]. Tantôt, et c'est le cas le plus fréquent, les commentateurs anciens se bornent à reproduire, sans les expliquer, les assertions d'Aristote[710]. Tantôt, ce qui est plus dangereux, ils les amplifient d'une foule de considérations dont nous trouvons difficilement chez Platon ou chez Aristote l'amorce et le germe. Ces développements nouveaux peuvent se ramener à deux. D'un côté, Plutarque, Proclus, Chalcidius, Jamblique attribuent à la doctrine de Platon un caractère mystique. La matière (ὕλη) est pour eux le mal, l'obscurité, le démon[711]. D'un autre côté, les commentateurs s'attachent

709. Cf. R. Heinze, *Xenocrates*, 1892, p. 50 et sq.

710. *Plut. de Is. et Os.*, 56, 373 B, τὴν δ'ὕλην καὶ μητέρα καὶ τιθήνην ἕδραν τε καὶ χώραν γενέσεως. *Aét.*, I, 19, *Dox.*, 317 *b*, 21. Πλάτων τόπον εἶναι τὸ μεταληπτικὸν τῶν εἰδῶν ὅπερ εἴρηκε μεταφορικῶς < Sur ce mot cf. Sartorius, *die Realität der Mat. bei Plato, Phil. Monatsh.*, XXII, p. 166, et Baeumker, *Problem der Materie*, p. 183 > τὴν ὕλην καθάπερ τινὰ τιθήνην καὶ δεξαμένην. Cf. *Diogène*, III, 41, 76 ; *Simpl.*, 540, 31 ; 547, 27 ; 694, 1 D et *saepe*.

711. Cf. la liste assez complète des références dans Baeumker, *Problem der Materie*, p. 181, 182, et par exemple : *Plut. de An. Procr. in Tim*, 7, 1015 D, < d'après *Eudème* > αἰτίαν κακῶν καὶ ἀρχὴν ἀποφαίνοντος [τὴν ὕλην]. Ailleurs on identifiera la ὕλη à la πενία du *Banquet* (203 B). *Plut.* ; *de Is. et Os.*, 57, 374 D.

à la partie mathématique du *Timée*. Les doctrines de l'âme du monde et des éléments sont l'occasion de dissertations confuses, où viennent se fixer les résidus de toutes les spéculations bizarres du pythagorisme nouveau et de l'orphisme. De commentaires précis et d'exégèse simplement littérale nous ne trouvons point de trace.

Aussi bien, ces explications nous prouvent qu'au temps même où elles furent composées, bien longtemps après Platon, le sens originel de la doctrine était perdu. Il est nécessaire, pour interpréter le *Timée*, de n'en point tenir compte, de nous remettre simplement, comme l'on fait les meilleurs commentateurs modernes, en présence des textes eux-mêmes.

CHAPITRE III

LES INTERPRÉTATIONS MODERNES DU *TIMÉE*

§ **204**. — Tous les interprètes, sans exception, admettent qu'il y a, dans le *Timée*, conformément aux assertions d'Aristote, une théorie de la matière et c'est dans le dernier des textes que nous avons analysés [48 E. 52 D] qu'ils s'accordent à la découvrir. Les divergences commencent seulement lorsqu'il s'agit de déterminer quelle est cette théorie.

I. — Matière et corps.

§ **205**. — Des diverses explications proposées, nous pouvons aisément, avec Zeller et Baeumker, rejeter la première. Elle identifie la χώρα du *Timée* à une masse corporelle[712]. C'est dans l'ouvrage de Bassfreund qu'on en trouve l'exposé le plus net et le plus savant. D'après Bassfreund, la χώρα platonicienne est « le substrat permanent, immuable, identique de toutes les déterminations qui changent et s'échangent[713] ». Il ne s'agit point d'une abstraction, mais

712. L'interprétation avait été défendue déjà dans l'antiquité. Cf. l'indication des textes dans Baeumker, *Problem der M.*, p. 142. Cf. la réfutation de Susemihl, *Gen. Entwickelung*, II, 330, de Zeller, *Pl. Studien*, 1839, p. 209; et *Gesch. der Gr. Phil.*, II, 2⁴, p. 719 et sq.

713. Bassfreund, *Ueber das zweite Princip des Sinnlichen oder die Materie bei Plato*, 1886, p. 48. La matière est « *das schlechthin formlose, unveränderliche, beharrlische und identisches Substrat aller veränderlichen und wechselnden Erscheinungen und Bestimmtheiten* » (p. 49 et 52). Cf. Zeller, *Archiv*, I, p. 619 et Baeumker, *o. c.*, p. 145. 151. Bassfreund, p. 25, déclare que le terme χώρα est « *ein Zufälliger Ausdrück* ».

d'une masse réelle et solide. On nous renvoie aux textes des pages 49 E et 50 A, où Platon montre que quelque chose d'immuable survit à tous les changements, comme une masse d'or conserve, sous les figures diverses que lui donne le maillet de l'artisan, sa nature spécifique. Dans tout ce passage, dit-on, les préoccupations de Platon sont visibles. Il veut faire comprendre qu'il existe, sous les apparences changeantes, une réalité immuable et toujours identique. Ne dit-il pas, un peu plus loin, que cette réalité résiste, qu'elle est tangible, et, comme l'avaient déjà dit avant Bassfreund, Könitzer, Ueberweg, Sartorius, Teichmüller[714], peut-on attribuer la solidité à ce qui n'est point une substance, un corps? Si Platon nomme cette masse la χώρα, il n'y a là qu'une « formule accidentelle », une maladresse de langage qu'explique la nouveauté et la difficulté du problème. — A la vérité, cette interprétation qui emprunte moins de force aux textes mêmes de Platon, qu'à nos habitudes modernes, n'a plus besoin, depuis Zeller, d'une réfutation. Elle a contre elle, d'abord, le témoignage unanime des anciens. Tous, depuis Aristote, s'accordent à nous dire que Platon a parlé d'une « ὕλη ἀσώματος », d'une matière incorporelle[715]. Les textes mêmes du *Timée* ne sont pas moins décisifs. D'abord, le corps concret et solide ne constitue pas la χώρα, non plus que la ὕλη. Il fait partie de la γένεσις, c'est-à-dire du devenir, ordonné déjà et déterminé par la présence des figures élémentaires. — Bien plus, relisons la description de la χώρα. Par une foule de comparaisons et de métaphores dont la variété surprend, Platon s'efforce de faire voir que le lieu est distinct, séparé des réalités qui se manifestent en lui, c'est-à-dire des corps. Toute sa démon-

714. Könitzer, *Ueber Verhältniss, Form und Wesen der Elementar Körper in Platons Tim. G. Prog.* Neu Ruppin, 1846. — Ueberweg, *Ueber die platonische Weltseele. Rh. Mus.*, IX, 1853, p. 37 à 84; Sartorius, *die Realität der Materie bei Plato, Ph. Monatsh.*, XXII, p. 129-167; Teichmüller, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, p. 319 et sq. — Cf. l'indication des travaux antérieurs, dans Zeller, II, 1^4, p. 727^2.

715. *Mét.*, I, 7, 988^a, 25. Cf. Zeller, II, 1^4, 735^5. Il est vrai qu'il s'agit dans le texte de l'union du grand et du petit, et non de la χώρα du *Timée*.

stration tend à prouver non point qu'il est une substance, comme l'or, mais qu'il reçoit sans les altérer toutes les formes[716]. Si les comparaisons sont empruntées au monde des corps, c'est que nous n'en avons point à notre disposition de plus simples ou de plus claires. Mais, en fait, le lieu est incorporel, invisible; on n'en peut avoir de sensation que par l'intermédiaire des objets qui viennent le remplir. C'est même parce que, n'étant point un corps, il est uni pourtant aux corps qui le remplissent, qu'il est difficile d'en donner une notion ou même une image. — Aussi bien, toute l'histoire du problème du devenir, telle que nous l'avons exposée, exclut cette explication trop simple. Le corps, pour Platon, comme pour ses devanciers, porte déjà l'empreinte et la marque des formes. — C'est pourquoi la plupart des modernes qui rejettent l'explication de Bassfreund prennent soin, conformément à une terminologie familière déjà aux interprètes anciens, de distinguer la matière première ou la χώρα[717] de la matière seconde, qui est le corps.

II. — Matière et espace.

§ **206**. — Cette première explication écartée, le champ

716. 49 B, 50 B. Par exemple, ce que nous appelons actuellement de l'eau, nous le voyons devenir, par une condensation et une raréfaction successives, des pierres, de la terre, de l'air ou du feu. L'air condensé donne les nuées et le brouillard, ceux-ci l'eau, qui à son tour redevient la terre et les pierres. Comment donner à cette série de formes changeantes le nom de l'une d'elles? Cependant, on pourrait encore à la rigueur, dire, à la manière des physiologues que le feu, par exemple, subsiste toujours, sous tous les changements. Une deuxième comparaison sera plus précise. Si un artisan forge sans cesse un bloc d'or, de manière à en modifier constamment la forme, nous ne pourrons même plus nommer ces formes successives. Nous dirons seulement qu'il s'agit d'un bloc d'or. Bassfreund, *o. c.*, p. 17 et Baeumker, p. 130, trouvent dans ces textes l'affirmation de la permanence de la substance. Teichmüller, *Studien*, p. 317, s'était déjà élevé contre cette explication. La distinction de la matière première et de la matière seconde qui se trouve par exemple dans *Alexandre* (*Mét.*, 212, 35, *Hayd.*; 358, 36), *Philopon* (Phys., 15, 30, *Vitelli*; 16, 28; 130. 9; 145, 29; 231, 32; 621, 22 et sæpe) — n'apparaît pas chez Aristote lui-même et il est plus prudent de ne pas l'utiliser.

717. Cf. entre autres *Simplicius*, *Phys*., 217, 36, *Diels*. Mais il résulte du

reste libre à la deuxième interprétation, qui est celle de Zeller. Si la matière est identique à la χώρα, c'est seulement en étudiant de près les propriétés de la χώρα que nous pourrons la définir. Or la χώρα ou le lieu n'est point une masse corporelle; c'est l'espace vide des géomètres. Selon Zeller, Baeumker et Natorp[718], l'examen des textes de Platon et d'Aristote le prouve, dit-on, jusqu'à l'évidence.

1. En premier lieu, d'après Platon lui-même, la χώρα n'est pas, à proprement parler, la substance dont les choses sont faites : τὸ ἐξ οὗ. Elle est ce « en quoi » elles apparaissent : τὸ ἐν ᾧι[719]. Toutes les métaphores, toutes les images employées par Platon se rapportent uniquement à cette idée. La χώρα est un réceptacle, une matrice, la nourrice de tout le devenir, la mère des réalités qu'elle contient[720]. Sa nature est de *recevoir* toutes choses. Elle est ἡ δεχομένη, ἡ δεξαμένη[721]. Platon le répète jusqu'à cinq fois consécutives. Elle est appelée le lieu (τόπος)[722], l'espace (χώρα)[723], le siège de toutes les réalités (ἕδρα)[724]. — L'examen des propriétés de la χώρα conduit à la même conclusion. Par elle-même, elle n'a comme l'espace vide, aucune détermination, aucune forme. Elle est indifférente à tous les objets qu'elle reçoit.

texte d'*Aristote, de Gen. et Cor.*, II, 1, 329ª, 13 et sq., que la distinction n'était pas clairement présentée chez Platon. En effet, Aristote reproche à Platon de n'avoir pas séparé τὸ πανδεχές, des éléments : οὐ γὰρ εἴρηκε σαφῶς τὸ πανδεχές εἰ χωρίζεται τῶν στοιχείων. Aristote renvoie expressément au *Timée*. — Le germe de la théorie des deux matières peut être cherché dans le texte du *Timée*, 49 E où Platon distingue τόδε et τοιοῦτον de τοῦτο. Baeumker, p. 110, 209, prend la distinction pour base de son exposé.

718. Cf. Zeller, II, 1⁴, p. 719-744; Baeumker, *o. c.*, p. 110-209; Natorp, *Platos Ideenlehre*, p. 348-358.

719. *Timée*, 49 E; ἐν ᾧι δὲ ἐγγιγνόμενα... 52 A (τὸ αἰσθητὸν) γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπωι καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον... Cf. Zeller, II, 1⁴, p. 733.

720. 50 C, ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται; 50 D: μητέρα καὶ ὑποδοχὴν...; 48 E: τιθήνη γενέσεως...; *id.*, 52 D.

721. 50 B: περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως; 52 D: ... τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην. *Id.*, 53 A, 50 A: δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα... τὰ εἰσιόντα... ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν... μέλλοντι δέχεσθαι... πανδεχές... Cf. Zeller, II, 1⁴, p. 722, note.

722. 52 A, comp. *Pol.*, 273 D, 52 A: καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπωι...

723. 52 A: τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας. 52 B: ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν... κατέχον χώραν τινά... ὂν καὶ χώραν καὶ γένεσιν... Comp. *Philèbe*, 24 D.

724. 52 B: ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν.

Elle ne peut en altérer les contours. C'est pourquoi elle est capable de les contenir tous[725].

2. De plus, Platon, dans un texte sur lequel nous reviendrons, explique les éléments par la combinaison de triangles très petits qui forment diverses figures solides[726]. Or, une telle construction n'est possible que dans l'espace. Les triangles sont des fragments d'étendue. Mais, si la nature de l'élément se laisse, en fin de compte, ramener à des déternations géométriques et spatiales, ne faut-il pas dire que l'espace même en constitue la nature et la substance?

3. Surtout, l'explication a pour elle l'autorité des commentateurs anciens. Tous nous assurent avec une égale force que la matière est, pour Platon, incorporelle et insensible. Il s'agit d'une ὕλη ἀσώματος. — Aristote lui-même s'exprime de manière plus catégorique encore. Non seulement il nous apprend que Platon vers la fin de sa vie unissait ὕλη et ἄπειρον, identifiait la matière à l'opposition du grand et du petit, c'est-à-dire à une détermination mathématique, mais encore il dit en propres termes que, dans le *Timée*, ὕλη et χώρα sont des réalités identiques[727].

La concordance de ces témoignages suffit, d'après Zeller, à convaincre. La χώρα du *Timée* est l'espace vide. Le système de Platon annonce celui de Descartes. Et cette conception s'explique historiquement si l'on songe aux relations de plus en plus étroites, qui unissent au pythagorisme les doctrines du philosophe vieillissant.

§ **207**. — Si fortement établie qu'elle puisse paraître, cette explication a été combattue énergiquement entre autres

725. 50 AB et sq... καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς... D : ἄμορφον ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν... ἀνόρατον εἶδος καὶ ἄμορφον. C'est à établir cette indifférence absolue de la χώρα que tend tout le texte de la page 50. *Id.*, 52 B.

726. ZELLER, II, 1⁴, p. 797, p. 741 ; BAEUMKER, *Problem der Materie*, *l. c.*

727. *Phys.*, IV, 2, 209b, 11 : Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἓν καὶ ταὐτόν... *Ibid.*, 33. Comp. *Mét.*, I, 7, 988a, 25 ; ZELLER, II, 1, 735[3], rapporte aussi à Platon le texte de la *Phys.*, IV, 7, 214a, 13, φασί τινες εἶναι τὸ κενὸν τὴν τοῦ σώματος ὕλην, ὥσπερ καὶ τὸν τόπον.

par Teichmüller et Brochard. En réalité, pour tenir compte d'un groupe important de textes, l'explication de Zeller laisse dans l'ombre trop de détails contraires[728].

En premier lieu, dans l'exposé même où Platon définit la χώρα, on relève plus d'une indication difficile à concilier avec l'hypothèse de Zeller. Non seulement la réalité paradoxale dont nous entretient Platon reçoit tous les êtres, mais surtout elle adopte tour à tour toutes les qualités et toutes les formes[729]. Il est impossible de la définir et de l'atteindre en elle-même en faisant abstraction de ces qualités ou de ces formes. Elle est plastique et malléable comme un morceau d'or. Elle est tour à tour humide et brûlante. Elle s'agite et secoue comme un crible les objets qu'elle contient. Elle apparaît et disparaît tour à tour[730]. Elle devient successivement eau, feu, air, terre ou pierre. Bref, Platon montre qu'on ne saurait jamais l'isoler, la fixer, la détacher du devenir qui s'y réalise. Ne faut-il donc point qu'elle soit, au moins en un sens, identique au devenir lui-même ?

Comparant ces indications à d'autres renseignements que fournissent les textes du *Philèbe* relatifs à l'ἄπειρον, Brochard trouve entre les deux groupes de textes une exacte symétrie[731]. Comme la χώρα du *Timée* l'ἄπειρον du *Philèbe* est insaisissable. Il change et devient toujours, et jamais ne demeure. Il passe, sans répit, d'un contraire à son contraire, d'une forme à une autre forme. Ainsi, la χώρα s'évanouit au moment et à l'endroit même où l'on tente de l'immobiliser et de la saisir.

En réalité la théorie de la χώρα est exotérique. Il s'agit, au fond, d'une métaphore. Platon, dans le *Philèbe*, ne

728. TEICHMÜLLER, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, p. 320. E.-W. SIMSON, *der Begriff der Seele bei Plato*, 1889, p. 43 ; BROCHARD, *Cours publié dans la Revue des cours et conférences*, 1893, II, p. 344 et 376 ; *Le devenir dans la philosophie de Platon*. Com. *au Congrès de Phil.*, 1901. Comptes rendus, I, p. 5 et sq.

729. 49 B : ὃ δὴ νῦν ὕδωρ ὠνομάκαμεν, πηγνύμενον ὡς δοκοῦμεν λίθους καὶ γῆν γιγνόμενον ὁρῶμεν... D .. ἀεὶ ὃ καθορῶμεν ἄλλοτε ἄλλῃ γιγνόμενον...

730. 52 E et sq.

731. Cf. *Philèbe*, 15 B ; 16 C ; D ; 18 A ; 24 E ; 28 A ; 23 C ; 24 A-C ; 25 A-C. Cf. plus bas sur ces textes,

nomme-t-il pas χώρα l'intervalle logique qui sépare les contraires[732] ? Et la χώρα du *Timée* n'est-elle point présentée comme une espèce particulière, d'un genre plus large[733]. La réalité véritable de la matière, c'est, pour Platon le devenir absolu, l'essence du changement, l'indéfini, ou comme il le dit, dans le *Sophiste,* la nature de l'*autre*[734].

Et cette explication a l'avantage de ne pas nous laisser comme celle de Zeller en présence d'une contradiction irréductible entre deux formes de la philosophie platonicienne, entre la physique qualitative des autres dialogues et une théorie de la quantité. Elle nous fait apercevoir les relations qui unissent la doctrine de Platon à celles de ses devanciers et notamment d'Héraclite. — Elle nous permet aussi de rendre compte plus nettement de la doctrine des éléments. L'essence de l'élément est constituée, nous le verrons, par des qualités. Les déterminations géométriques, triangles et solides, interviendront seulement pour fixer et retenir, en des systèmes cohérents, les qualités fugitives. — Enfin cette argumentation acquiert, dit-on, une force irrésistible, si l'on rapproche de la doctrine de Platon celle de son disciple Aristote. La matière pour Aristote ne sera pas non plus le lieu. Elle restera le principe insaisissable de tous les changements, le devenir brut, dont Platon, après Héraclite, a déterminé les propriétés essentielles.

§ **208.** — Pourtant, si ingénieuse que soit cette explication, il faut avouer qu'elle laisse subsister des difficultés nombreuses. D'abord la force des arguments de Zeller et de Baeumker ne s'en trouve pas grandement diminuée. Il reste les noms par lesquels Platon qualifie la χώρα ; il reste la description qu'il en donne et qui fait penser invinciblement à l'étendue ou au vide. Pourquoi, si Platon entend

732. *Philèbe*, 24 D.
733. 52 AB : τρίτον δὲ αὖ γένος τῆς χώρας. Cette explication est inexacte ; le τρίτον γένος est nommé ainsi par opposition aux deux premiers genres, celui des idées et celui de la γένεσις, et l'on ne doit pas traduire « le troisième genre de l'espace » mais « un troisième genre, celui de l'espace ».
734. *Soph.*, 241 D et sq.

désigner seulement le devenir se complaît-il à un vocabulaire si nouveau et si imprévu? — De plus, nous l'avons vu, si difficile que soit la séparation des qualités et de leur réceptacle, c'est bien, en dépit de toutes ces réticences, une telle séparation que le philosophe paraît tenter. Il est presque impossible d'isoler la χώρα. Pourtant, Platon s'y essaye et il se flatte d'y parvenir, au moins approximativement. Tout l'effort de sa démonstration porte sur ce point et sur ce point seul. Ainsi l'explication de Brochard n'est point de celles qui s'imposent avec la clarté de l'évidence. Confusément, on sent qu'elle tient compte d'éléments négligés par Zeller. Mais elle laisse, dans le détail, subsister plus d'une obscurité.

Faut-il donc nous résigner à ne pas comprendre le *Timée*, à avouer, avec plusieurs interprètes considérables, que l'explication complète de ce dialogue est impossible, qu'il y faudrait à tout le moins la connaissance des ἄγραφα δόγματα ou que, peut-être, au fond il s'agit simplement d'une légende et d'une légende inintelligible?

CHAPITRE IV

LA THÉORIE DE LA χώρα ET LA COSMOGONIE DU *TIMÉE*

§ **209.** — Toute la difficulté vient peut-être de ce que l'on cherche dans ce texte fameux une doctrine qui ne s'y trouve pas, et de ce que l'on confond deux problèmes distincts, enrichissant ainsi chacun d'eux, de l'obscurité de l'autre. Nous nous proposons d'établir : 1° que la théorie de la χώρα n'a point de rapport direct avec le problème de la matière ou du devenir, qu'elle constitue une addition étrangère au système de Platon ; 2° qu'il y a dans le *Timée* toute une physique indépendante de la théorie de la χώρα.

I. — La χώρα et le devenir.

§ **210.** — La théorie de la χώρα n'a pas de rapport direct avec le problème du devenir. Cette thèse, d'apparence paradoxale, peut être justifiée de la manière suivante.

1. Un premier indice nous est fourni par la place qu'elle occupe dans le *Timée*. C'est seulement après avoir décrit, en détail, l'âme et le corps du monde que Platon introduit la χώρα. Il a bien soin de spécifier que les principes antérieurement indiqués avaient suffi, jusqu'à ce moment, pour l'explication[735]. Si réellement la χώρα était identique à la γένεσις, peut-on supposer que Platon eût laissé subsister dans son ouvrage, un si étrange défaut de méthode et de composition ? En réalité, pour la clarté de ce qui précède,

735. *Timée*, 48 E, 49 A : τὰ μὲν γὰρ δύο [ὄν et γένεσις] ἱκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν... νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν...

c'est-à-dire pour l'ensemble ~~de la cosmogonie~~, la notion de la χώρα était inutile. Elle apparaît seulement à sa place normale, c'est-à-dire comme nous allons le voir, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'ordre des mouvements dans le cosmos.

§ **211.** — 2. Une étude plus attentive des diverses classifications des êtres, successivement proposées par Platon, confirme cette hypothèse: 1° [p. 35 A] Platon distingue l'essence divisible, l'essence indivisible et le mélange; 2° [48 A] il oppose la nécessité à l'intelligence et il affirme que l'univers les contient toutes les deux; 3° [48 E] aux réalités précédentes (monde visible et changeant et son modèle immuable et invisible), Platon en ajoute une troisième la χώρα. La même classification est reproduite deux fois dans la page 52 [A et D]. Platon distingue alors ces termes ὄν, χώραν et γένεσιν. — En combinant ces classifications nous arrivons au résultat suivant: Platon distingue six sortes de réalités ou de causes. Le devenir proprement dit, l'être, le devenir ordonné par la présence des formes, la χώρα, la nécessité, l'intelligence. — Peut-on, comme le pensent presque tous les interprètes, rapprocher ces diverses classifications ; ramener à trois termes, les six causes qu'elles distinguent, en identifiant à l'être l'intelligence, au devenir la nécessité et la χώρα? Laissons de côté la question de savoir si l'être est identique à l'intelligence, pour nous préoccuper des rapports des trois derniers termes.

§ **212.** — D'abord, l'identification de la nécessité, du devenir et de la χώρα peut paraître justifiée par deux raisons différentes. En premier lieu, Platon semble considérer l'existence de la χώρα comme un effet de la nécessité[736]. C'est une nécessité que toute chose soumise à la naissance et à la mort se manifeste en un certain lieu, occupe une

736. *Timée*, 49 A: νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν... *Phédon*, 60 B: ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον ἔν τινι τόπωι εἶναι. Comp. *Tim.*, 52 B: ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπωι καὶ κατέχον χώραν τινά· τὸ δὲ μήτ' ἐν γῆι μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι. Cf. note *743*.



certaine place. Et d'un autre côté, il reste la formule d'Aristote : Platon dans le *Timée* et dans les ἄγραφα δόγματα a identifié à la χώρα la ὕλη. Or, dans le système d'Aristote, la ὕλη est bien le principe du devenir, la matière ou plutôt le changement brut. — A la première raison il est facile d'échapper. Si la nécessité qui nous force à nommer la χώρα n'est pas, absolument parlant, une nécessité logique, il s'en faut cependant de beaucoup qu'elle soit directement opposée à l'intelligence. C'est, en définitive, par une opération d'ordre rationnel, par une sorte d'induction, que nous arrivons à concevoir l'existence de la χώρα. Nous verrons plus loin, avec plus de précision, que le mot d'ἀνάγκη a, dans le vocabulaire de Platon, plus d'une acception différente.

Quant à la formule d'Aristote, il est plus difficile, évidemment, de l'expliquer. Elle fournit l'argument le plus fort que puisse invoquer la théorie de Zeller. Examinons de près le texte de la *Physique*. Si l'on élimine d'une figure géométrique, telle qu'une sphère, ses diverses déterminations, il ne reste plus que la ὕλη. C'est pourquoi Platon assure que ὕλη et χώρα sont une seule et même chose. « Car ce qui participe < de la forme d'une sphère > et la χώρα sont [ici] un seul et même être. » Au reste, Platon, dans ses ἄγραφα δόγματα, définissant d'une autre manière la réalité où se fait la participation, a identifié le lieu (τόπος) et la place (χώρα[737]). Ce texte a-t-il bien le sens qu'on lui

737. *Phys.*, IV, 2, 209[b], 11. Π. τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν ἐν τῷι Τιμαίωι... 34 : εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ, εἴτε τῆς ὕλης ὥσπερ ἐν Τιμαίωι γέγραφεν. Ce dernier texte fournit une explication du premier. Platon a considéré le μεθεκτικόν, c'est-à-dire la χώρα comme identique au grand et au petit, ou au lieu dans les ἄγραφα δ. comme identique à la ὕλη, dans le *Timée*. La présence de l'article empêche de considérer μεγάλου καὶ μικροῦ comme des attributs de μεθεκτικοῦ; il y faut voir bien plutôt des compléments. — Le texte du *de gen. et cor.*, II, 1, 329[a], 13 est d'une explication plus difficile. ὡς δ'ἐν τῷι Τιμαίωι γέγραπται, οὐδένα ἔχει διορισμόν· οὐ γὰρ εἴρηκε σαφῶς τὸ πανδεχές [*Timée*, 51 A] εἰ χωρίζεται τῶν στοιχείων· οὐδὲ χρῆται οὐδέν, φήσας εἶναι ὑποκείμενόν τι τοῖς καλουμένοις στοιχείοις πρότερον οἷον χρυσὸν τοῖς ἔργοις τοῖς χρυσοῖς. Aristote semble reprocher à Platon d'avoir confondu l'espace et le corps. Mais, dans ce même texte, il s'agit non du devenir, mais de la théorie du lieu. Aristote reproche à Platon de n'avoir pas nettement défini le lieu. Platon, dit-il, n'explique rien en admettant l'existence d'un certain ὑποκεί-

donne? D'abord le mot ὕλη a, comme nous le verrons, une multitude de valeurs différentes. Or, dans tout ce passage, depuis le commencement du chapitre, Aristote ne parle point de la ὕλη, en général, telle qu'il a coutume de la définir, mais d'une sorte spéciale de ὕλη, la matière des grandeurs (τῶν μεγεθῶν). On discute la doctrine de ceux qui identifient les figures des surfaces ou des solides aux lignes qui les limitent. La χώρα, en ce sens, est ce qui subsiste quand on fait abstraction des limites, l'intervalle qui les sépare. Il y aurait donc des raisons de croire qu'Aristote s'occupe non de la doctrine générale du devenir chez Platon, mais uniquement de sa conception de la figure. — De plus, Aristote distingue deux formes de la théorie de Platon ; la théorie du *Timée* et celle des ἄγραφα δόγματα. La différence des deux théories apparaît dans la différence des valeurs du mot « μεταληπτικόν ». Dans le *Timée*, le μεταληπτικόν est l'intervalle en général. Au contraire, dans les ἄγραφα δόγματα, la notion de la χώρα est remplacée par celle du τόπος, c'est-à-dire dans le vocabulaire d'Aristote, du lieu particulier. Platon qui, d'abord, avait admis l'unité de la χώρα y renonçait par la suite. Les expressions d'Aristote s'appliquent donc, non à la matière en général, mais au lieu ou à l'espace, matière des seules figures géométriques.

μενον des éléments. En effet, cet ὑποκείμενον expliquera bien à la rigueur l'ἀλλοίωσις il ne rendra pas compte de la γένεσις et de la φθορά. — En réalité, l'argumentation d'Aristote roule sur deux points : 1° Platon a parlé de la χώρα en général au lieu de définir les lieux spécifiques, il a confondu τόπος et χώρα ; 2° les exemples qu'il donne de la ὕλη sont insuffisants ; ils expliquent l'ἀλλοίωσις et non la γένεσις et la φθορά. — Les témoignages unanimes des anciens, invoqués par Baeumker, *Problem der Materie*, p. 182 et sq., se réfèrent tous aux textes d'Aristote. Par exemple, *Simplicius*, 539 ; 540 ; 547, 27 ; 540, 31 ; 694, 1 (Cf. Baeumker, 181[1]) ; *Aét.*, I, 19, *Dox.*, 317, 1. Πλάτων τόπον εἶναι τὸ μεταληπτικὸν τῶν εἰδῶν, ὅπερ εἴρηκε μεταφορικῶς [sur ce mot, Sartorius, *die Realität der Materie bei Plato*, p. 167 et Baeumker, p. 183] τὴν ὕλην καθάπερ τινὰ τιθήνην καὶ δεξαμενήν. Cf. *Diogène*, III, 41, 76 ; *Plut. de Is. et Os.*, 56, 373 B, τὴν δ'ὕλην καὶ μητέρα καὶ τιθήνην ἕδραν τε καὶ χώραν γενέσεως, etc. Il faut convenir que cette interprétation du texte d'Aristote est la plus immédiate. Mais, l'embarras d'Aristote et la confusion de son exposé s'expliquent par le fait que la notion d'un espace vide est, pour la science antique, singulièrement difficile à concevoir. Aristote lui-même a de la répugnance à admettre, même par hypothèse, un espace vide, à effectuer la séparation entre le réceptacle et son contenu, que Platon s'efforce d'imposer.

Il ne s'agit point de la théorie de la substance ou du corps, mais de la théorie du lieu. De la conception ambiguë de Platon, Aristote s'efforce de distinguer la propre théorie du τόπος ἴδιος, et de substituer à l'unité de la χώρα la diversité des lieux spécifiques. Nous verrons plus loin que les deux théories se rencontrent, toutes deux, dans le *Timée* lui-même.

§ **213.** — 3. Ces arguments, il faut l'avouer, ne suppriment pas toute la difficulté. « Platon a dit, dans le *Timée*, que la ὕλη et l'intervalle sont identiques. » Malgré les restrictions nécessaires que nous venons de faire, il reste cette formule générale d'Aristote. L'on ne peut guère supposer, comme parfois les modernes le font, avec un peu trop de désinvolture, qu'Aristote n'a pas su ou voulu comprendre la doctrine de son maître, surtout quand Platon lui-même paraît, plus d'une fois, dans le *Timée*, identifier la χώρα au devenir qui la remplit. Il faut choisir, semble-t-il, entre l'explication de Zeller, qui réduit à la χώρα le devenir, et celle de Brochard, qui ramène, au contraire, au devenir, la χώρα. Mais il est clair, aussi, qu'on ne peut faire un tel choix sans négliger systématiquement une partie des textes. N'existe-t-il aucun moyen de tourner la difficulté? Les embarras de Platon nous révèlent qu'il avait lui-même conscience de l'obscurité de sa doctrine.

On a déjà noté plus haut le caractère de son argumentation, qui roule tout entière sur la distinction de la χώρα et des objets qui la remplissent. C'est en ces objets plus que dans la χώρα elle-même que réside le devenir. Si la χώρα paraît changer, s'altérer, se transformer, c'est qu'elle les reçoit tous, et c'est que, ne possédant pas elle-même de qualités, elle semble participer tour à tour de chacune des qualités qui apparaissent en elle. Platon, dans le texte qui nous occupe, ne traite pas tant du devenir que du lieu ou du réceptacle en lequel il se produit. Il ne parle point de la matière des choses, mais de l'espace qu'elles remplissent. Mais, en même temps, il lui est impossible d'isoler tout à fait cet espace, de l'apercevoir, de représenter en images

concrètes le théâtre vide du changement à venir. De là, les hésitations du philosophe qui, tantôt, rapproche jusqu'à les confondre les deux termes, tantôt les sépare et les distingue expressément. De là l'indécision d'Aristote, qui, possesseur lui-même d'une conception cohérente de l'espace et du lieu, ne parvient plus à comprendre comment Platon hésite et tergiverse ainsi. — Par suite, chacune des interprétations de Zeller et de Brochard est vraie en partie. C'est bien, comme le veut Zeller, de l'espace qu'il est question dans le texte de Platon. On ne peut identifier la χώρα ni à une masse corporelle, ni au devenir, dont Platon prend soin de la distinguer. — Mais, il est vrai aussi, comme le pense Brochard que, dans la χώρα, apparaissent les formes multiples du devenir, qu'on ne saurait réduire toute la nature du devenir à des déterminations géométriques, que la matière platonicienne n'est pas l'espace pur, analogue à l'étendue des cartésiens. — D'un autre point de vue, les deux théories sont fausses, sans doute, toutes les deux. La critique dirigée par Brochard contre l'interprétation de Zeller reste décisive, puisqu'on ne peut réduire à l'espace des géomètres le devenir tout entier; mais inversement, il est inexact de confondre avec le devenir, la χώρα, de ne voir dans les formules de Platon que des métaphores, de ramener l'espace géométrique lui-même aux oppositions de la qualité.

§ **214.** — 4. Enfin d'autres considérations d'ordre général, nous obligent à distinguer la χώρα du devenir. — En effet, nous pouvons découvrir, dans le *Timée* deux théories différentes du lieu. La première est celle que nous venons d'exposer. La deuxième apparaît, à propos des éléments [738]. Platon, comme le fera plus tard Aristote, avec au-

738. L'explication du terme χώρα dans ce deuxième sens se trouve dans le *Timée*, 58 A : ἡ τοῦ παντὸς περίοδος ἐπειδὴ συμπεριέλαβε τὰ γένη, κυκλοτερὴς [*Empédocle*, Fg. 27, 4 D] οὖσα καὶ πρὸς αὑτὴν πεφυκυῖα βούλεσθαι συνιέναι, σφίγγει πάντα καὶ κενὴν χώραν οὐδεμίαν ἐᾷ λείπεσθαι. Comparer *Théet.*, 153 D, 180 E, 181 C, ὅταν τι χώραν ἐκ χώρας μεταβάλλῃ ; *Rép.*, VI, 495 C, καθορῶντες... κενὴν χώραν ταύτην γιγνομένην; VII, 517 B, ἐν τῇ αὑτοῦ χώρᾳ ; *Lois*, X, 893 C ; XI, 915 D. Dans tous ces textes, le terme χώρα est synonyme



trement de précision et de force, attribue à chaque élément une place définie, et au lieu d'un espace unique, diversifié seulement par la variété des objets qu'il contient, il considère autant de lieux particuliers qu'il existe d'éléments. Ces deux théories, nous le verrons mieux dans un instant, sont opposées. Or nous comprendrons facilement que la deuxième seule est en accord avec les principes généraux du système, d'où elle sort naturellement. La première, celle de la χώρα, semble un élément étranger introduit du dehors dans une doctrine qui ne le prévoyait pas.

§ **215.** — Il n'est peut-être pas impossible d'en découvrir l'origine. Platon, dans le *Timée*, fait, comme l'avaient remarqué les anciens, des emprunts importants au pythagorisme. Diels[739] fait observer que la nomenclature des éléments ne lui appartient pas en propre. Or, la théorie de la χώρα a tous les caractères d'un emprunt analogue[740]. Nous avons noté la difficulté singulière que Platon éprouve à l'énoncer, les expressions insolites qui lui servent à l'introduire. Mais ces expressions mêmes nous permettent peut-être de conjecturer quelle est la source de Platon. On peut penser au pythagorisme, qui, plus d'une fois, avait affirmé l'existence du vide. Mais on peut penser aussi, avec autant de vraisemblance, à Démocrite, à toute cette école atomistique, à laquelle Platon fait si rarement allusion, et à laquelle, peut-être, il fit plus d'un emprunt. Dyroff en a signalé récemment quelques-uns[741]. De fait, la χώρα est définie comme le vide ou le non-être des atomistes. Natorp a déjà fait remarquer l'analogie de certaines formules du

de τόπος [lieu particulier ou place vide]. La théorie des éléments repose sur le principe qu'il ne doit pas y avoir de place vide (*Tim.*, 32 A) Tout l'exposé de la page 56 B et sq. est destiné à définir l'ordre rigoureux des éléments.

739. Diels, *Elementum*, 1899, p 21.

740. Tel est déjà l'avis de Kilb, *Plato's Lehre von der Materie*, 1887, p. 43. La doctrine de la χώρα d'après Kilb n'est pas une notion essentielle au platonisme, mais une hypothèse géométrique introduite en vue de la construction des éléments.

741. Dyroff, *Demokritspuren bei Plato, Rh. Mus.*, L, 481.

Timée avec des formules de Démocrite[742]. Telle est, par exemple, cette expression bizarre de λογισμὸς νόθος[743]. Les atomistes avaient, eux aussi, comparé à une sorte de rêve, la vision du vide immense où s'agitent les formes. La conclusion qui permet d'en affirmer l'existence leur avait paru une conclusion d'un genre singulier qui ne rentre point dans les cadres ordinaires de la logique[744]. Ce n'est point, sans doute, par hasard, qu'aussitôt après avoir exposé sa conception de la χώρα Platon prend encore aux atomistes une de leurs comparaisons favorites. Le contenu de la χώρα, d'abord, s'agitait[745] confusément. Les réalités qu'elle enfer-

742. Natorp trouve des allusions à Démocrite, dans le *Théetète*, dans le *Parménide* et dans le *Timée*. Ces dernières seules nous intéressent. Il signale surtout l'emploi du mot ὄγκοι dans le *Parm.*, 165 A et sq. et dans le *Timée*, 56 c, 62 c. Comp. *Arist. de Gen. et Cor.*, I, 8, 325ª, 30 [*Platos Ideenlehre*, 1903. p. 266, et 366 Cf. aussi *Archiv*, III, 529 et sq.]. Les ressemblances les plus nombreuses entre les deux doctrines se trouvent dans la physique spéciale qui remplit la deuxième partie du *Timée*. Il est remarquable qu'Aristote rapproche toujours Démocrite et Platon dans la Physique. La théorie des surfaces indivisibles dans le *Timée* est analogue à la théorie des atomes de Leucippe et de Démocrite Cf *De Caelo*, III, 7, 306ª, 30 ; *de Gen. et Cor.*, I. 2, 315ᵇ, 31 ; 325ᵇ, 33-35. Cf Zeller, II, 2³, p. 408 et sq. et Dyroff, *Demokritstudien*, 1899, p. 117.

743 Quel est le sens de la formule λογισμὸς νόθος ? Le mot λογισμός signifie raisonnement (*Parm.*, 129 E, 130 A ; 135 E ; *Phil.*, 11 B, 21 C, 57 A et *saepe*). Le λογισμὸς νόθος se distingue par 4 caractères : 1° ce n'est pas une sensation (μετ' ἀναισθησίας); 2° c'est un raisonnement. Platon énonce fort nettement la majeure, 52 B : ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπωι καὶ κατέχον χώραν τινά, τὸ δὲ μήτ' ἐν γῆι μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι ; 3° il s'agit d'une opération analogue à la πίστις (μόγις πιστόν) ; 4° ce raisonnement s'accompagne d'une sorte de vision, analogue à celle du rêve : πρὸς ὃ δὴ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες. — Il convient de remarquer que la formule λ. νόθος s'applique moins à la perception de l'espace, qu'au raisonnement qui nous permet d'en affirmer l'existence. Ce raisonnement, qui repose sur des prémisses rigoureuses, conduit à une conclusion, difficilement vérifiable dans l'expérience. Il réussit à peine à convaincre. D'après les anciens, il était appelé νόθος parce qu'il est difficile à mettre en forme logique. Cf. *Damascius, de princip*. 56 : ὅ τε δι' ἀποφάσεων καὶ ὁ δι' ἀναλογίας ἔτι ὁ δι' ἀκολουθίας ἀναγκάζων συλλογισμός. Comp. *Simpl. Phys.*, 28, 29 ; 542, 20 ; *Proclus in Tim.*, 79 A. Comp. Teichmüller, *Lit. Fehden*, 1881, t. I, p. 294 et Baeumker, *Problem der Materie*, qui indique la bibliogrophie.

744 Le mot νόθος est employé par Platon en opposition avec le mot γνήσιος. *Rép.*, VII, 335 c : οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἅπτεσθαι ἀλλὰ γνησίους..., IX, 587 B : τριῶν ἡδονῶν ὡς ἔοικεν οὐσῶν μιᾶς μὲν γνησίης δυα`ν δὲ νόθαιν. Le mot γνησίος, dans ces textes, indique la *pureté*, l'absence de mélange dans les plaisirs. Or, il était employé par *Démocrite* (Cf. Fg. 11, *Sext.*, VII, 138 ; *Vors.*, 407). Peut-être le terme νόθος lui appartenait-il également.

745. *Timée*, 52 E et sq. — La comparaison se rencontre dans le Fg. 165 de Démocrite (*Diels*), qui l'emploie à illustrer le principe de l'affinité des sem-

mait, secouées comme en un crible, s'unissaient ou se séparaient comme les atomes de Démocrite, selon leurs affinités ou leurs antipathies naturelles.

§ 216. — Le résultat de cette discussion est donc tout négatif. La χώρα et le devenir demeurent distincts l'un de l'autre. D'où vient donc que Platon semble les confondre? Les textes mêmes, il faut l'avouer, expliquent et justifient le sentiment unanime des interprètes. On en peut, dès maintenant, donner les raisons[746]. C'est d'abord que la χώρα est vraiment indéfinissable, si on ne lui donne pas, en quelque manière, un contenu concret. Mais c'est ensuite et surtout parce que Platon en introduisant dans son œuvre la doctrine étrangère se l'assimile et l'y incorpore. — Or, lui-même, par d'autres méthodes, était parvenu à une conception un peu différente de l'espace et de l'intervalle. Le terme de χώρα avait alors servi à désigner non point tant l'espace que l'intervalle logique qui sépare les contraires[747]. Dans le *Timée* même, il est soucieux de maintenir, malgré les emprunts auxquels il condescend, l'unité et la continuité de sa pensée.

Mais nous devons conclure que s'il existe quelque part, dans le *Timée*, une doctrine du devenir, ce n'est point dans le texte de la page 48 E que l'on peut la trouver. En vérité, les développements de Platon supposent et impliquent cette doctrine. Mais ils ne nous la font pas directement connaître. Et il convient maintenant de la rechercher.

blables. *Vors.*, 435, 8 : καθάπερ ὁρᾶν πάρεστιν ἐπί τε τῶν κοσκινευομένων σπερμάτων καὶ ἐπὶ τῶν παρὰ ταῖς κυματώγαις ψηφίδων... Comp. *Aét.*, IV, 19; *Dox.*, 408.

746. Cet embarras de Platon est manifeste au ch. XIX du *Timée* : 1° 52 E. Il admet que les mouvements du « réceptacle » proviennent des mouvements des objets qu'il contient : ἀνωμάλως πάντῃ ταλαντουμένην σείεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων (δυνάμεων = les éléments) αὐτήν [τὴν γενέσεως τιθήνην]. Un peu plus haut (52 D) elle est ὑγραινομένην καὶ πυρουμένην. Ce texte s'accorde avec 52 A : τρίτον γένος... τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον. — Mais (53 A), Platon admet au contraire que la χώρα agite à la manière d'un crible les éléments qu'elle contient. τότε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμένης, κινουμένης αὐτῆς οἷον ὀργάνου σεισμὸν παρέχοντος.

747. Cf. *Philèbe*, 24 D; comp. *Lois*, X, 893 C.

II. — La cosmogonie dans le *Timée*.

Nous trouvons dans le *Timée* lui-même quelques indications précieuses.

§ 217. — 1. [30 A.] Platon distingue dans un premier passage deux états successifs de l'univers. Le corps du monde, au début, n'était pas en repos. En lui donnant une âme, le démiurge lui a donné aussi, non point le repos qui appartient seulement aux idées, mais, de toutes les formes du mouvement celle qui a le plus d'affinité avec le repos, le mouvement régulier. Il existe donc deux états différents de la γένεσις : un état primitif de désordre et de confusion et un état final d'ordre et d'harmonie[748].

2. [58 A.] Plus loin, Platon revient sur cette distinction et la précise. Tout mouvement, dit-il, implique l'irrégularité (ἀνωμαλότης). Cette irrégularité tire son origine du désordre initial de la nature irrégulière (τῆς ἀνωμάλου φύσεως). Platon s'explique. Toutes les fois que nous rencontrons deux qualités contraires, partout où deux termes s'opposent, le terme le plus faible est vaincu par le plus fort, et c'est tantôt l'un tantôt l'autre des deux termes en présence qui devient le plus fort. Or, comme nous rencontrons partout de telles oppositions, l'irrégularité est inévitable, et avec elle le changement. Mais Platon rappelle cette théorie comme une vérité déjà connue et qu'il est inutile de développer longuement[749].

748. 30 A : οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν [ὁ θεὸς] οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας. — Ce texte se trouve tout au début, deux pages après le commencement de l'exposé de Timée (ch. v, p. 27 c). Il fournit le thème de tous les développements qui vont suivre. Les expressions de ce genre sont très nombreuses dans le *Timée* ; cf. 23 E : τῆς δὲ ἐνθάδε διακοσμήσεως ; 24 C : ξύμπασαν τὴν διακόσμησιν καὶ σύνταξιν... le problème traité est indiqué p 27 A ; c'est l'histoire de τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως. — Ce n'est pas non plus le hasard qui rapproche, dans un même dialogue (comme dans le *Philèbe*), des légendes sur l'ordre des sociétés (*Timée*, 21 B et sq.) et sur l'ordre de l'univers.

749. 57 E, 58 A : οὕτω δὴ στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι κίνησιν δὲ εἰς ἀνωμαλότητα

3. De ce passage, on peut rapprocher le texte de la page 52 D, où nous avons signalé un emprunt aux doctrines des atomistes. Les matériaux contenus dans la χώρα étaient agités en tous sens et projetés les uns contre les autres, à la manière des grains contenus dans un crible. De là résultait un tumulte incohérent de formes. C'est alors seulement que le démiurge intervient et discipline le mélange, par l'introduction des nombres.

4. [48 A.] Nous avons déjà rencontré l'indication intéressante de la page 48 A. La naissance du cosmos, y est-il dit, est l'œuvre commune de la nécessité et de l'intelligence. C'est par la persuasion seule, que l'intelligence parvient à agir sur la nécessité et à la dominer. Et plus loin, dans les explications particulières qu'il fournit sur la structure des êtres vivants, Platon fait appel de nouveau à cette notion de la nécessité. Pareillement, c'est la nécessité qui associe à un lieu défini la nature de chaque corps particulier[750].

5. Enfin, déjà précédemment à propos de l'âme du monde Platon expliquait comment l'artisan l'a formée par le mélange difficile des deux natures du *même* et de l'*autre*. La nature de l'*autre*, le principe mystérieux qui résiste et se révolte contre l'empire des nombres, paraît impliquer le changement. C'est parce qu'elle contient la nature de l'*autre* que l'âme du monde nécessairement se meut. C'est la présence de l'autre qui explique l'irrégularité foncière d'une foule de mouvements. C'est la proportion plus ou moins grande qui en subsiste dans chacun des mélanges successifs effectués par le démiurge ou par les démons, ses acolytes, qui explique la régularité plus ou moins grande des mouvements qui s'y accomplissent[751].

ἀεὶ τιθῶμεν. . (On peut le démontrer ; tout mouvement suppose un rapport variable entre deux termes, le mobile et le moteur, 57 E). Comp. *Théet.*, 152 DE ; 157 B ; *Polit.*, 269 DE.

750. 48 A : μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη · νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῶι πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτηι κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν.

751. 35 A : τῆς θατέρου [φύσεως] ... τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίαι... ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην.

CHAPITRE V

LA THÉORIE DU DEVENIR DANS LES AUTRES DIALOGUES DE PLATON

§ **219.** — Une méthode rigoureuse nous commanderait de suivre la série des dialogues dans leur ordre chronologique. Il est plus simple et plus commode d'adopter l'ordre inverse, et de parcourir, en la remontant, la série des œuvres de Platon, où se rencontrent des doctrines voisines de celles du *Timée*. Ce sont le *Politique*, le *Philèbe*, le *Sophiste*, le *Parménide* et le *Théetète*. On y rattachera quelques autres textes de la *République*, du *Phèdre*, du *Phédon* et du *Gorgias*.

§ **220.** — I. Le Politique. Il est impossible, en lisant le *Politique*, de n'être point frappé de l'extraordinaire analogie du vocabulaire de ce dialogue avec le vocabulaire du *Timée*, Aussi bien, les études de C. Ritter, de Lutoslawski et de Natorp l'ont mise en évidence. Mais, même à première vue, l'affinité est manifeste. Les mêmes formules se rencontrent plusieurs fois dans les deux dialogues. Ce sont par exemple les mots σῶμα, σωματοειδές. L'activité du démiurge (δημιουργός), du père (πατήρ) s'exerce dans le *Politique*, comme dans le *Timée*[753]. Bien plus, l'objet principal du dialogue est identique. Il s'agit, comme dans le *Timée*, d'expliquer comment l'ordre, la mesure, la loi, s'emparent des choses changeantes, les façonnent et les règlent. Le but du *Politique* est d'éclaircir l'idée de la mesure (μέτριον)[754].

753. σῶμα, 269 D ; σωματοειδές, 273 B ; δημιουργός, 270 A, 273 B ; γεννήσας, 269 D ; πατήρ, 273 B ; κοσμήσας, 273 D ; συνθείς, 273 B ; συναρμόσας, 289 D.
754. Cf. 283 C, 287 A, 284 C : τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν. — Comparer notamment l'usage des notions téléologiques dans le *Timée* et dans le *Politique* : *Timée*, 30 A ; *Polit.*, 273 BD, 284 AB (Comp. *Philèbe*, 25 E, 26 B). Cf. Natorp, *Platos Ideenlehre*, 1903, p. 331 et sq.

Ce problème apparaît dès le début. Quel est le rapport qui unit à la mesure « l'être nécessaire du devenir »? Car si l'être complet, l'être sensible, a pour condition[755] l'union du devenir et de la forme, il faut bien, comme Platon l'a établi dans le *Philèbe*, que le devenir lui-même ait une essence. L'art de la mesure est l'art qui maintient et ordonne l'essence du devenir[756]. Platon résume, en un mythe, ses opinions sur la nature du devenir et sur le rapport qui l'unit à la mesure. Il y a deux sortes d'être: l'être corporel ou analogue au corps (269 D, 273 B) est le principe du désordre. Il est fort ancien, contemporain de la nature la plus antique, celle qui a précédé le cosmos actuel[757]. Il s'oppose à l'être immuable, c'est-à-dire ici, au démiurge, qui l'ordonne et en mesure les changements. De l'action du démiurge est né le cosmos, c'est-à-dire le changement régulier mesuré par la périodicité des mouvements circulaires. Mais la nature corporelle éternellement changeante n'a point cessé de subsister dans le cosmos lui-même. Dans le monde actuel, un élément de désordre continue d'exister. La présence de cette cause perturbatrice explique les révolutions par lesquelles, de temps à autre, la structure de l'univers est modifiée. La nécessité (ἀνάγκη)[758] reste présente. Les cataclysmes qui détruisent l'univers ou changent l'orientation de ses mouvements tiennent à la présence, en lui, du σωματοειδές[759] et de l'ἀνάγκη. Rapprochez ce mythe des légendes par lesquelles s'ouvre le *Timée*, de l'histoire de l'Atlantide et vous apercevrez sans peine l'identité presque complète des deux récits[760].

La cause du désordre est la nature corporelle. C'est qu'elle implique l'*irrégularité*, l'inégalité, le grand et le

755. 283 D : τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν.

756. P. 268 D et sq. — On remarquera dans le récit l'emploi du mot τόπος. εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον (p. 273 B). Comparer *Philèbe*, 24 D et sq., et NATORP, *o. c.*, p. 335.

757. 273 B: τούτων δὲ <τῶι> αὐτῶι τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως (Cf. 278 BD) αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως ξύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι.

758. ἀνάγκη, 269 C; εἱμαρμένη, 272 E. Comp. *Lois*, X, 889 C.

759. 273 B.

760. *Timée*, p. 23 et sq.

entraîne les contraires étant privé de toute règle et de toute mesure est irrégulier et incohérent. C'est une suite de variations et de retours désordonnés, une oscillation perpétuelle et indéfinie entre les extrêmes.

Le texte du *Philèbe* contient, comme l'a noté Natorp, d'autres indications remarquables qui nous permettent de le rapprocher des textes du *Timée*. L'intervalle qui sépare les contraires est appelé χώρα. Il implique déjà le lieu et l'opposition des diverses parties de l'espace[767].

§ **223.** — Cette doctrine de l'opposition des contraires et de l'ἄπειρον paraît être une des conceptions les plus anciennes de Platon, une de celles auxquelles il est demeuré le plus constamment fidèle. A vrai dire, le terme ἄπειρον n'apparaît pas avant le *Théetète*. Il n'est employé que dans le *Politique* et le *Philèbe*. Mais on rencontre dans le *Gorgias* et dans le *Phédon* une doctrine analogue de tout point à celle du *Philèbe*.

Gorgias. — Le bonheur et le malheur, la santé et la maladie, déclare Platon, sont des contraires que l'on ne peut posséder à la fois. Lorsque vient l'ophtalmie, la saine faculté de voir est affaiblie ou s'en va. La rapidité et la lenteur ne peuvent exister ensemble dans un même sujet. Elles s'excluent et puisqu'on les rencontre toutes deux, il est nécessaire qu'un certain changement les sépare et les distingue[768].

d'après lesquels tout est composé de l'unité et de la pluralité : ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων ἀεὶ λεγομένων εἶναι πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων. Cf. 17 E et 27 A. L'ἄπειρον est ce qui ne reçoit pas les déterminations mathématiques [ἴσον, διπλάσιον, ἀριθμόν, μέτρον, etc. Comp. Aristote, ap. Bonitz, *index*, 74 *ab*]. Mais les exemples que donne Platon, n'en sont pas moins tous empruntés à l'ordre de la qualité (Cf. aussi *Phédon*, 70 E, 71 A et *Aristote*, *Mét.*, V, 1, 1013ᵃ, 16 ; 17, 1022ᵃ, 4 ; I, 3, 983ᵃ, 31 ; II, 9, 999ᵇ, 9 ; *de part. an.*, 1, 646ᵃ, 13 ; 2, 648ᵇ, 2).

767. Les expressions du *Philèbe* analogues à celles du *Timée* sont nombreuses : 26 E : ἔρρει ταῦτα ἐκ τῆς αὐτῶν χώρας..., 27 B : τὸ δημιουργοῦν..., 26 D : ἔκγονον, γέγονε, ἐγέννησεν, 28 D : τόδε τὸ καλούμενον ὅλον ; 28 E : τοῦ κόσμου ; 29 E : τοῦ δὲ ὃν κόσμον λέγομεν ; 59 A : τὸν κόσμον τόνδε. Cf. Natorp, *o. c.*, p. 296 et sq. — Les contraires, d'autre part, figurent dans le *Timée* lui-même, 50 A. Pas plus que l'ἄπειρον du Philèbe n'est l'un des contraires, on ne peut appeler l'ἐκμαγεῖον, θερμὸν ἢ λευκὸν ἢ καὶ ὁτιοῦν τῶν ἐναντίων.

768. *Gorgias*, 495 E, 496 E.

Phédon. Dans le *Phédon*, il s'agit de montrer que toutes les choses qui naissent, qui ont une γένεσις, ne peuvent naître que de leurs contraires. Le beau ne peut naître que du laid, le juste ne peut naître que de l'injuste, le grand que du petit. Sinon, la plus élémentaire logique montre qu'aucune naissance ne serait concevable. Le problème de la naissance et de la mort se pose donc sous cette forme : Comment s'effectue le passage d'un contraire à son contraire? Deux hypothèses sont possibles. Ou bien chacun des contraires devient positivement son contraire, ou bien un intermédiaire, qui les sépare, les reçoit tour à tour. La première hypothèse est absurde. Si les contraires se muent les uns dans les autres, s'il n'y a rien entre eux, toutes choses sont confondues, comme le disait Anaxagore. C'est le chaos perpétuel et inévitable. Il faut donc qu'entre les contraires s'interposent des moyens termes, les changements. Et, entre deux contraires, il y a toujours au moins deux moyens termes. En effet, le passage du grand au petit peut s'effectuer de deux manières. Le petit peut grandir ; le grand peut diminuer[769]. Le changement se trouve ainsi limité et orienté de deux manières. D'une part, il s'accomplit entre des extrêmes incommutables. Jamais un contraire ne devient son contraire. Rivés l'un à l'autre par les chaînes de la nécessité, les contraires ne peuvent pas être séparés ; mais ils ne peuvent pas non plus se confondre[770]. Ils demeurent distincts et impénétrables l'un à l'autre. Mais parce qu'ils sont unis, des changements se produisent entre eux ; on passe de l'un à l'autre par les divers modes du devenir. L'union et la séparation des contraires qu'im-

769. 70 d, 72 b. Toutes les choses ὅσαπερ ἔχει γένεσιν naissent de leurs contraires (70 e) : οἷον ὅταν μεῖζόν τι γίγνηται ἀνάγκη που ἐξ ἐλάττονος ὄντος πρότερον ἔπειτα μεῖζον γίγνεσθαι. Mais, entre les deux termes, il y a toujours deux devenirs (δυὸ γενέσεις) : ἀπὸ μὲν τοῦ ἑτέρου ἐπὶ τὸ ἕτερον, ἀπὸ δ'αὖ τοῦ ἑτέρου πάλιν ἐπὶ τὸ ἕτερον. Entre le grand et le petit ; il y a αὔξησις et φθίσις ; entre l'union et la séparation, il y a διακρίνεσθαι καὶ συγκρίνεσθαι ; entre le chaud et le froid il y a ψύχεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι.

770, 60 b < ἡδὺ καὶ λυπηρὸν > ... ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς συνημμένω δύ' ὄντε. *Id.*, 102 d, 103 b, d. Comp. *Rép.*, VII, 523 cd, 524 c : μέγα μὴν καὶ ὄψις καὶ σμικρὸν ἑώρα, φαμέν, ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον, ἀλλὰ συγκεχυμένον τι.

posent les nécessités logiques ont pour condition l'existence du changement[771].

RÉpublique. Le livre IX de la *République*, un des plus anciens[772], contient un rappel de la même théorie [583 C et sq.]. Platon y définit les choses sensibles et mortelles qui ne sont jamais identiques à elles-mêmes[773]. Leur essence, « l'essence de l'être toujours inégal » est analogue à l'essence du corps ; elle n'a point de rapport avec la vérité, avec ce qui est toujours semblable à soi-même.

L'ensemble de ces recherches antérieures au *Philèbe* nous montre la continuité et la cohérence de la pensée de Platon. Toujours, il s'agit de démontrer que l'essence du devenir est nécessaire, qu'elle se déduit naturellement de la théorie des idées, qu'il faut, pour que la pensée et l'univers soient possibles, admettre l'existence du devenir.

§ **224.** — Plus d'un détail nous permet d'affirmer l'identité de toutes ces formes du devenir, avec le changement qui dans le *Timée* remplit la *χώρα*. Dans le *Phédon* [78 D] la même expression qui dans le *Timée* va servir à caractériser le devenir est employée de l'opposition des contraires (*οὐδαμῶς κατὰ ταὐτά*). Le vocabulaire du *Philèbe* est tout voisin de celui du *Timée* et, d'autre part, la théorie des contraires est présentée dans les dialogues antérieurs, sous la même forme et avec les mêmes mots.

Mais ces doctrines ne se suffisent point. Les théories énoncées dans le *Philèbe*, le *Politique* et le *Timée* impliquent tout une conception logique du devenir. Il faut montrer que les contraires impliquent effectivement le devenir. Et il ne suffit pas de le constater, comme nous venons de le faire, il faut le prouver par la force des arguments dialectiques. Ce travail a été accompli par Platon

771. 72 B : εἰ γὰρ μὴ ἀεὶ ἀνταποδιδοίη τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις γιγνόμενα ὡσπερεὶ κύκλωι περιιόντα ἀλλ' εὐθεῖά τις εἴη ἡ γένεσις... — Ce serait (72 C) l'unité ou la confusion d'Anaxagore. ταχὺ ἂν τὸ τοῦ 'Αναξαγόρου γεγονὸς εἴη · ὁμοῦ πάντα χρήματα. *Id.*, *Lois*, X, 895 B ; *Cratyle*, 386 DE.

772. Cf F. Dümmler, *Zur Komposition des Platonischen Staats*, *Basel*, 1895.

773. 585 C. Cf. aussi V. 479 DE ; 477 A, 476 A, C. Comp. Zeller, II[b]. 738.

précisément dans la période qui sépare du *Philèbe* le *Gorgias* et le *Phédon*. Platon a démontré qu'il y a une « essence nécessaire » du devenir. Et cette démonstration qui apparaît déjà dans le *Théetète*, remplit les deux grandes discussions logiques du *Parménide* et du *Sophiste*.

§ **225.** — Théetète. C'est dans le *Théetète* que Platon, pour la première fois (183 B), emploie le terme ἄπειρον[774]. Le mot apparaît à la fin de la discussion serrée qui doit détruire les thèses sophistiques. Poussée jusqu'à ses dernières conséquences, la doctrine héraclitéenne du devenir arrive à nier toute valeur à la pensée. Elle nous met en présence d'un changement radical, d'une altération absolue, en laquelle ne subsiste ni une qualité ni une forme, en présence d'un « indéterminé » au sens le plus complet et le plus fort. — Pareillement, Platon (176 A) rappelle le principe d'après lequel à toute réalité un contraire doit correspondre[775].

§ **226.** — Parménide. Pouvons-nous utiliser les discussions logiques du *Parménide*? Baeumker nous l'interdit. Le *Parménide* est, comme Platon l'indique lui-même, (135 A) un exercice logique[776]. De plus, cet exercice se fait, non à l'occasion des choses sensibles, où la multiplicité et l'opposition des contraires sont manifestes, mais à l'occasion des idées. Cependant, quelle que soit l'idée soumise à la discussion dialectique, la discussion doit, dans l'esprit de Platon, avoir des conséquences scientifiques importantes. Si artificielle que soit l'épreuve à laquelle on la soumet, cette épreuve peut être féconde en résultats positifs. Et c'est méconnaître la méthode platonicienne que de séparer ainsi la logique et l'être, la dialectique et la physique, qui lui est étroitement unie.

On connaît les quatre thèses célèbres dont l'examen rem-

774. *Théet.*, 183 B.
775. Cf. C. Ritter, *Untersuchungen über Plato*, 1888, I, p. 169. Sur le texte de la page 155 E, cf. plus bas
776. Cf. Zeller, *Platonische Studien*, I, p. 159 ; et Baeumker, *Problem der Materie*, p. 193.

plit le dialogue. L'unité existe en un sens absolu ou en un sens relatif. Elle n'existe pas en un sens absolu ou en un sens relatif. On connaît aussi les discussions subtiles dans lesquelles Platon considère tour à tour les dix conséquences possibles de chacune de ces thèses, soit pour l'unité elle-même, soit pour les autres choses. Le dialogue ne conclut point. Pourtant, il laisse l'impression bien nette que, des quatre thèses en présence, deux seulement peuvent s'accorder avec l'expérience et la raison. L'un est ou n'est pas en un sens relatif. De fait, si nous admettons qu'il existe en un sens absolu (138 A), nous arrivons à en nier toutes les déterminations, quelles qu'elles soient. La quantité, le commencement, le milieu et la fin, la limitation ou la forme, toute détermination de lieu ou de durée, la permanence ou le changement (140 A), le même et l'autre, la ressemblance ou la dissemblance, le grand et le petit, la durée, enfin toute forme de la connaissance sont exclus également[777].

Admettez au contraire (142 B) que l'un existe, en un sens simplement relatif, toutes les déterminations vont lui appartenir. Par des raisonnements subtils, Platon démontre que, l'un étant posé de cette manière, on peut appliquer les idées de tout et de partie, de limite, de forme, de nombre, de lieu, de permanence et de changement, d'identité et de diversité, d'égalité et d'inégalité, de séparation et de contact, de durée et de temps. Voilà que naissent toutes les propriétés du nombre, les rapports du tout et de la partie, le mouvement et aussi le repos, la ressemblance et la dissemblance, le lieu, le contact, l'inégal et l'égal, la mesure, le plus grand et le plus petit. Mais surtout (145 E), l'être ainsi compris participe du devenir, il naît et il meurt, il existe et il disparaît tour à tour. Et cela ne se peut qu'en des moments successifs de la durée. L'être change (μεταβάλλει) dans cet intervalle étrange qu'on nomme l'instant, et qui sert de milieu entre le mouvement et le repos.

Plus curieuses peut-être encore sont les conséquences

777. Cf. NATORP, *Platos Ideenlehre*, p. 243, 244.

relatives aux autres choses. La théorie du *Philèbe* est ici annoncée clairement. L'autre n'est pas l'un. puisqu'ils sont distincts. Mais il en participe. Il est déterminé par les traces d'unité qui apparaissent en lui exactement comme l'ἄπειρον du *Philèbe* sera déterminé par la limite.

L'hypothèse inverse de la non-existence de l'un conduira, par des méthodes identiques, à des conséquences du même genre.

Le dialogue assurément ne conclut pas. Mais la discussion tout entière, qui nous déroute par son allure scolastique, tend à écarter les deux hypothèses également absurdes de la permanence absolue et du devenir absolu. L'une et l'autre excluent toute détermination, toute mesure, toute science. Elles détruisent à la fois l'être et la pensée. Force nous est donc de les mêler, d'introduire, à côté de l'être, le devenir, de forger la chaîne qui unit les contraires, et, cessant de les opposer ou de les confondre absolument, de les rapprocher en les distinguant. C'est à quoi servent le changement par lequel ils alternent et se succèdent, et l'ordre ou la loi, qui, pendant ce changement même, assure la permanence et la fixité de leur rapport.

§ **227.** — Sophiste. Par une voie un peu différente, le *Sophiste* aboutit à des conclusions identiques. Car, pour définir le sophiste, pour saisir cet être étrange et qui se dérobe, ce charlatan et ce faiseur de prestiges, c'est la nature même des prestiges et des imitations qu'il faut tenter de fixer (235 A). L'art du sophiste est un art des illusions et des fantômes[778]. Mais d'où vient qu'il peut exister

778. Le *Sophiste*, dit Platon lui-même (231 E), contient une théorie; περὶ λόγων ψευδῶν, ἢ δόξης, εἴτε εἰδόλων, εἴτε εἰκόνων εἴτε μιμημάτων εἴτε φαντασμάτων. Le sophiste (239 D) exerce φανταστικὴν τέχνην. Or le *Timée* (49 E, 50 C, cf. plus bas), pose en principe que toute chose sensible est φανταζόμενόν τι. « Tout est plein d'images et de fantômes » (236 B, 239 D, 260 C), telle sera la conclusion du *Sophiste* (264 D). Par suite il pourra exister des imitations de la vérité (ἐγχωρεῖ δὲ μιμήματα τῶν ὄντων εἶναι). Le *Sophiste* parle surtout de cette sorte de devenir qui produit les images et les fantômes (266 C, 266 B) : τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις... φαντάσματα..., 266 B : σκιὰ μὲν ὅταν ἐν τῶι πυρὶ σκότος ἐγγίγνηται. Comp. *Rép.*, VI, 509 E, 510 A; *Timée*, 50 C, 49 E.

des illusions et des fantômes ? D'où vient qu'une chose qui en réalité n'est pas peut avoir toutes les apparences de l'être (236 E) ? Problème paradoxal, et dont pourtant la solution est nécessaire, puisqu'il nous arrive à chaque instant de dire ce qui n'est pas. Il faudra contre Parménide admettre, au moins en un sens, que le non être-existe[779]. Selon sa coutume, Platon n'atteint ce résultat qu'après une longue et subtile discussion des principes de ses devanciers. Cette discussion le conduit à dire que l'être véritable possède le mouvement, la pensée, la vie, mais qu'il possède aussi le repos (249 D). Or, le mouvement et le repos sont contraires. Pourtant il faut que l'être les possède tous les deux. Comment les contraires pourront-ils, sans se détruire, subsister côte à côte dans le même objet (252 D)[780]. La difficulté disparaîtra si l'on songe que le mouvement est *autre* chose que le repos, que le repos est *autre* chose que le mouvement, que tous deux sont *autre* chose que l'être. De la sorte les trois termes ne s'excluent pas d'une manière absolue, puisqu'ils participent tous les trois comme le dit Platon de l'idée de l'*autre*. L'être est autre que le changement et le repos et par suite il les peut recevoir tous les deux.

Si le non-grand pris en un sens absolu exclut le grand, il n'en va pas de même du petit et du moyen qui peuvent en quelque manière coexister avec lui. De même (257 B) le non-beau n'est pas nécessairement le laid. Grâce à l'idée

779. 241 D : τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ.

780. Pour montrer que le mensonge et l'erreur sont possibles, Platon démontre que le non-être existe (τὸ μὴ ὂν εἶναι, 237 A et sq.). La marche de la démonstration est la suivante : 1° discussion des thèses de Pherécyde, d'Archelaüs, des Orphiques, des Eléates, d'Empédocle, d'Héraclite (242 CD) qui définissent l'être de manières diverses. Le résultat (251 A) est que l'être est aussi difficile à définir que le non-être. Mais le dialecticien qui raisonne sur l'être, est obligé de dire de chaque chose qu'elle est ἕτερον ou ταὐτόν (255 A). Il y a donc une θατέρου φύσις, une κοινωνία θατέρου (256 A) puisque, pour définir une chose, il faut dire ce qu'elle n'est pas. Or le θάτερον est ce que l'être n'est pas, le non-être. Il n'est pas le non-être absolu (257 B), le contraire de l'être, car *poser* un être n'est pas exclure tous les autres. Par suite (257 C) une infinité d'êtres subsistent à côté de chaque être posé. Et l'on peut se tromper, en mêlant à ses discours ce non-être réel (259 C, 260 A). Pour l'identification des doctrines visées par Platon, cf. DIELS, *Vors.*, p. 166, 10.

de l'autre, la présence de déterminations contraires dans un même sujet devient possible.

§ **228.** — Ce sont là, en apparence, des thèses strictement logiques. Mais plus d'un détail nous montre, contrairement à l'opinion de Natorp, que leur portée est autrement générale[781].

C'est d'abord l'identité des formules de *Sophiste* de la *République* et du *Timée*[782]. La nature de l'*autre* reparaît dans le *Timée* et c'est alors le devenir absolu, que détermineront, dans la composition de l'âme du monde, les nombres. C'est par l'*autre* que s'expliquent dans le *Sophiste* et dans la *République* les images, les spectres, tout ce qui apparaît et disparaît dans les miroirs, dans l'air ou dans les eaux[783]. Démontrer l'existence de l'*autre* c'est démontrer l'existence du devenir. Une même nécessité logique assujettit toutes choses au changement et veut que tout soit plein d'images, de copies et de fantômes. Bien plus, l'être, dont il est question dans le *Sophiste* paraît bien analogue à l'être physique du *Timée*. L'expression que Platon, dans le *Sophiste*, emploie pour caractériser l'être (*τὸ παντελῶς ὄν*) revient dans le *Timée*, où elle s'applique à l'univers (31 B, 39 E)[784].

781. *Platos Ideenlehre*, p. 280 et sq.

782. Les textes sont : *Phédon*, 100 C, 102 B ; *Parm.*, 129 A, 139 E, 136 B, 153 A, 137 B, 164 C, 166 C ; *Soph.*, 255 et sq. ; *Timée*, 35 AB, 36 CD ; cf. *Rép.*, V, 479 D (les choses sensibles) : μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς.

783. Cf. *Soph.*, 239 DE : τὰ ἐν τοῖς ὕδασι καὶ κατόπτροις εἴδωλα ἔτι τὰ γεγραμμένα καὶ τετυπωμένα καὶ τἄλλα... Cf. *Ibid.*, 266 B. Comp. *Rép.*, VI, 509 E ; 510 A, et *Timée*, 50 D. Ces formules ἐκτυπώματος... ἐκτυπούμενον Il est donc inexact de dire avec BAEUMKER, *Problem der Materie*, p. 113[4], que l'image du miroir est « *ein neuplatonisches Bild* ».

784. Soph., 248 E : τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦι ῥαιδίως πεισθησόμεθα τῶι παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι. ZELLER, II, 1[4], 689, admet implicitement que ce texte se rapporte aux idées, qui sont alors considérées comme des causes motrices. Mais l'interprétation, comme le remarque BROCHARD, *R. des cours et conférences*, 1900, p. 280, est difficile à soutenir. De plus, NATORP, *Platos Ideenlehre*, p. 282, montre que ce texte contient moins une doctrine platonicienne qu'une réfutation de la théorie de ces εἰδῶν φίλοι qui rendent la science impossible ; il s'agit des choses sensibles. On peut noter aussi l'emploi dans le *Timée*, de l'expression παντελῶς ζῶιον pour désigner l'univers sensible. 31 B : τῶι παντελεῖ ζώιωι. Cf. 39 E. Pour les diverses interprétations de la formule de Platon, cf. ZELLER, *l. c.*

D'après E. Zeller, que suivent la plupart des interprètes, les mots désigneraient dans le *Sophiste* l'idée de l'être. Et Platon, accordant à l'être le mouvement et la vie, introduit ainsi jusque dans le monde des idées le devenir et le changement. Énoncée en ces termes, l'interprétation de Zeller risque de nous tromper. Effectivement, c'est bien des idées qu'il est question dans le *Sophiste* ; c'est en partant des discussions sur les idées que Platon comme il l'indique lui-même dans le *Parménide* (136 A) expose la théorie du devenir. Il existe une idée du non-être. Mais cette idée n'apparaît que dans les choses sensibles. C'est des choses sensibles que Platon raisonne dans le *Sophiste*. Il s'agit (247 D) de savoir quelle est la propriété qui fait que les êtres ont telle ou telle nature. Plus spécialement il faut savoir si toutes choses sont en *mouvement* ou en *repos*. Chaque hypothèse sur la nature des idées se traduit nécessairement par des conséquences relatives au monde sensible. Affirmer que l'être seul existe et que le non-être n'est pas, c'est s'obliger à soutenir en même temps l'unité et l'immutabilité du « tout ». Si nous connaissons quelque chose du monde sensible, ce n'est qu'en fonction des formes ou des idées qui s'y manifestent.

Dans tous ces dialogues, nous avons donc rencontré la même doctrine. Les exposés du *Sophiste*, du *Parménide*, du *Philèbe*, du *Politique* ne diffèrent que par des détails. Partout, la nature du changement apparaît dans l'opposition des contraires, dans l'intervalle que remplissent leurs variations et leurs dégradations innombrables. Là est le *devenir*. Et c'est ce même devenir, mélange de tous les contraires, qui remplit la χώρα du *Timée* et s'y ordonne peu à peu sous l'action du démiurge. Si cette explication est exacte, le contenu de la doctrine du devenir n'est point différent chez Platon de ce que nous l'avons trouvé chez Héraclite. Mais il reste à déterminer quels sont les caractères du devenir, comment il s'oppose à l'ordre, quels rapports l'unissent aux formes ou aux idées dont il va recevoir l'empreinte.

CHAPITRE VI

L'ORDRE DU DEVENIR

§ **229.** — La portée des études dialectiques, contenues dans des dialogues logiques, s'étend bien au delà du problème physique proprement dit. A la vérité, le problème cosmogonique n'est qu'un épisode d'un problème plus large [785] : il s'agit de savoir, d'une manière générale, comment une réalité donnée peut passer d'un état de désordre à un état d'harmonie, comment le devenir brut peut se transformer en un devenir régulier, soumis à des lois [786]. Or, cette question se pose à l'occasion de toutes les choses du monde visible. Partout, nous rencontrons l'opposition de l'ordre et du désordre, une nature rebelle et des formes qui la disciplinent. Cela est vrai du ciel ou de la terre, de l'âme humaine ou de la cité. La vertu et le vice, la maladie et la santé, le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur, l'aigu et le grave, la richesse et la pauvreté, l'amer et le doux, autant d'oppositions que l'astronomie, la musique, la politique, la médecine, travaillent à faire disparaître ou à modérer. L'histoire de la production de l'univers n'est qu'un épisode de cette lutte pour l'harmonie, qui éclate aussi bien dans les efforts de chaque âme individuelle vers la vertu, de chaque État vers la concorde et la paix.

785. Comparer les exposés de E. Halévy, *La théorie platonicienne des sciences*, 1896, et de Renault, *Platon*, 1900, tous deux trop pénétrés d'idées modernes.

786. Le problème est posé sous cette forme générale dans le *Timée* lui-même, p 42 A et sq.

§ **230.** — Ce problème du passage de l'ordre au désordre est celui que, d'ordinaire, les interprètes, empruntant une expression du *Parménide*[787], nomment le problème de la *participation*. Car, c'est par l'union de plus en plus complète du devenir changeant et des idées immobiles, que l'ordre pénètre dans la nature et s'y fixe en harmonie et en beauté. Mais il est clair que ce problème est infiniment général, qu'il présente des aspects innombrables et ne saurait point recevoir de solutions uniformes. A vrai dire, la solution n'est pas autre chose que la science elle-même. On s'étonne parfois que Platon, dans le *Parménide* et dans le *Sophiste*, n'ait pas apporté de réponse décisive au problème de la participation. La raison en est, sans doute, moins l'insurmontable difficulté d'une telle solution, que l'impossibilité de lui donner une formule générale. Chacun des dialogues de Platon contient, en réalité, une réponse partielle, valable seulement pour un ordre de sciences. La réponse infiniment diverse et riche en ses formules, c'est le platonisme tout entier. Nous ne pouvons, naturellement, parcourir toute la série de ces réponses partielles, dont les plus nombreuses, du reste, se rapportent non à la physique mais à la morale et à la politique. Qu'il nous suffise, avant d'aborder la forme proprement physique du problème, d'indiquer la méthode générale qui permet de les prévoir toutes.

§ **231.** — La question du rapport du désordre et de l'ordre se pose, dans le platonisme, sous un aspect très particulier. Platon, on le sait, admet que l'ordre, la beauté, l'harmonie souveraines apparaissent seulement dans le monde des idées. Éternelles, indivisibles, immobiles, sépa-

787. Les expressions de Platon sont très nombreuses. Cf. μεταλαμβάνειν (*Phédon*., 102 B; *Soph*., 251 D; *Timée*, 51 A). παρουσία (*Phéd*., 100 D; *Lach*., 189 E; *Gorg*., 497 C, 498 D, 506 D; *Euthyd*., 301 A; *Rép*., 438 A.) μετέχειν, μέθεξις (*Rép*., 402 D; *Parm*., 132 D, 158 B, D, E, 161 A, 163 C; *Soph*., 256 B, 259 A). κοινωνία (*Phéd*., 103 D; *Rép*., 476 A; *Parm*., 158 D; *Soph*., 252 B, 251 D, 230 B, 259 A); μετάσχεσις (*Phéd*., 100 C, 101 C); ἐνεῖναι (103 D); ἐγγίγνεσθαι (105 C); παραγίγνεσθαι (*Gorg*., 497 C, 498 D, 506 D); ξύμμιξις (*Soph*., 252 B), etc.



rées, en principe, du monde sensible, les idées ont tous les caractères de la plus haute perfection. L'ordre n'apparaîtra dans le devenir qu'autant qu'un peu de cette perfection y pourra descendre. Déjà, dans les dialogues logiques, Platon pense constamment au monde sensible. De bons interprètes, Campbell, Ritchie, Lutoslawski[788], ont même pu soutenir, avec quelque vraisemblance, que les dialogues logiques sont consacrés à ruiner la théorie des idées séparées. Zeller, et Brochard ont montré d'une manière, semble-t-il, décisive, ce que cette thèse a d'excessif et de hasardeux. Mais, il est vrai que l'étude de la participation oblige Platon à modifier, dans une certaine mesure, les conclusions des dialogues de la première période. Tout au moins, les problèmes n'y sont plus désormais envisagés sous le même angle. L'existence d'un modèle idéal étant admise une fois pour toutes — et Platon l'affirme encore catégoriquement dans le *Timée*[789] — il s'agit de montrer dans quelles conditions ce modèle se réalise dans le devenir. C'est seulement en suivant le progrès, grâce auquel le devenir brut devient de plus en plus semblable au monde immobile des formes, en considérant les divers moments de son organisation que nous pouvons, à chaque degré, apercevoir et isoler, ce qui, échappant à toute règle, constitue proprement le devenir. — Mais, par suite, les questions relatives à la nature du modèle intelligible sont laissées dans l'ombre. Il s'agit maintenant d'appliquer la théorie des idées, d'en montrer les conséquences pratiques d'étudier les idées non plus en elles-mêmes, mais dans leur liaison inévitable avec le changement. Ce problème apparaît sous plusieurs formes différentes :

788. Cf. par exemple JACKSON. *Pl. s. later theory of ideas, Journal of Philol.*, X, 1882, p. 253 et sq.; XI, 1883, p. 287; XIII, 1884, p. 1 et 242; XIV, 1885, p. 173; XVI, 1886, p. 280. R. ROLFES, *Neue Untersuch. über die pl. Ideen, Philosoph. Iahrb.*, 13, 15, 1900, 1902. LUTOSLAWSKI, *The origin and growth of Platos Logic*, etc., 1897. — La thèse que ZELLER réfutait déjà en 1887 (*Berl. Sitzungsb.*, p. 197 et sq.) n'est inacceptable que sous la forme excessive que LUTOSLAWSKI lui a donnée.

789. Cf. *Timée*, 27 D, 28 A, 29 A, 35 A, 37 C, 39 E, 48 E, 50 D, 52 A, D et *saepe*. Les textes du *Timée* donnent précisément le résumé le plus complet et le plus clair sur la nature des idées

1° Quels sont les rapports logiques du devenir ou de l'opposition des qualités avec les idées ?

2° Comment les formes interviennent-elles pour fixer les qualités ?

3° Quelles sont les lois de l'ordre du devenir ?

A. — Rapports des oppositions de qualités et des idées.

Nous avons vu que dans les dialogues logiques et dans le *Philèbe*, toute l'essence du devenir, toute la nature de l'*autre* paraît se réduire à des oppositions de qualités. Quel rapport existe entre les oppositions et les idées elles-mêmes ?

§ 232. — Le terme de qualité (ποιότης) apparaît dans le *Théetète*, dans le *Phédon* et dans les parties les plus anciennes de la *République*[790]. Platon cite d'ordinaire comme exemple le chaud et le froid. Mais c'est seulement dans le *Parménide* que nous trouvons très nettement exposée une théorie de la qualité, toute voisine de celle d'Aristote. Comme le remarque Lutoslawski, la distinction de la substance et de la qualité est déjà contenue dans l'œuvre de Platon. Au moment de commencer la discussion logique subtile qui nous imposera de croire à l'existence du devenir, Platon (136 A) énumère la série des notions à l'occasion desquelles cette analyse doit être poursuivie. Or, toutes ces notions se rapportent, comme il est facile de le voir, non à des objets concrets, mais à des qualités. Ce sont (136 E) le juste, le beau, l'honnête, la ressemblance, la grandeur et plus loin, la pluralité, la dissemblance, la mort, la naissance, l'être, le non-être. Pareillement, dans le *Sophiste*, Platon, énumérant les réalités à l'occasion desquelles le non-être se manifeste, rencontre : le grand et le non-grand, le blanc et le non-blanc. Il ne s'agit pas là de formes d'être

790. *Théet.*, 182 A, 156 D, 159 C. *Comp*, *Phédon*., 103 D, 105 C; *Rép.*, 407 DE, 438 BD, 454 D. Platon cite d'ordinaire comme exemples le chaud et le froid : θερμότης, ψυχρότης.

comme le cheval ou la maison. Aucune de ces réalités n'est, au sens où Platon lui-même, avant Aristote, emploie le mot, une οὐσία. Toutes sont des qualités, même l'être, la naissance ou la mort, qui désignent moins les réalités elles-mêmes que certaines de leurs déterminations. Platon lui-mêmes les nomme πάθη. Bref, le problème du devenir ne se pose pas tant à l'occasion des formes elles-mêmes qu'à l'occasion des qualités qui apparaissent ou disparaissent en elles.

§ 233. — Platon a-t-il considéré ces qualités comme *séparées*? Sont-elles pour lui des *Idées*? A première vue, la chose ne fait pas de doute. Platon parle d'une idée de l'être, d'une idée du non-être, d'une idée du blanc, d'une idée de l'autre ou de l'un. Les idées du bien et du beau figurent aux plus hauts sommets de la hiérarchie des idées. Pourtant, il est visible que, si elles sont *séparées*, ce n'est point dans des conditions rigoureusement uniformes. La difficulté est grande, surtout, en ce qui touche les idées de qualités physiques telles que le grand et le petit, le chaud et le froid. Le grand et le petit ne se rencontrent que dans les objets grands et petits. Le chaud et le froid ne se trouvent que là où il y a les substances du feu et de l'eau. Sans doute, l'idée du feu n'apparaît point en sa pureté dans le feu terrestre. Mais le feu terrestre lui-même n'est qu'une émanation du feu universel[791].

Mais on peut aller plus loin. Les textes du *Phédon*, du *Philèbe* et du *Timée* impliquent, en fait, que partout où une qualité se manifeste, il y a un certain support dans lequel elle se réalise. Ce support, c'est l'intervalle même qui sépare les deux qualités contraires et que remplissent les objets où ces qualités se fixent. C'est le devenir auquel les qualités sont liées d'une manière nécessaire[792].

791. *Phil.*, 29 c : σμικρόν μέν τι τὸ παρ' ἡμῖν < πῦρ > καὶ ἀσθενὲς καὶ φαῦλον, τὸ δ'ἐν τῷι παντὶ πλήθει τε θαυμαστὸν καὶ κάλλει καὶ παντὶ δυνάμει.
792. Cf. *Phil.*, 24 D. Comp. : *Phédon*, 71 AB, 72 B.

Le problème de la participation prend donc, en ce qui touche les qualités proprement dites, une forme spéciale. A l'occasion des figures ou des êtres individuels concrets, on pourra se contenter de parler d'une *imitation*. L'homme terrestre sera une imitation du modèle éternel de l'homme. Mais on dira plus difficilement que le beau est une imitation de la blancheur en soi. La formule est trop simple. Car, si le blanc terrestre n'est pas identique à son modèle éternel, c'est qu'il est mélangé d'autres couleurs qui en altèrent la qualité. Au contraire, on ne dira point que le genre homme est mélangé à d'autres genres. Mais on dira que le blanc est mélangé au noir, qu'il y a de la petitesse dans la grandeur. Bref les *qualités* ont une situation spéciale parmi les idées.

Ces difficultés sont à peine indiquées chez Platon. Mais il paraît bien qu'il en a eu le sentiment. C'est pourquoi tandis que le *devenir* s'exerce, à proprement parler sur les qualités, la fixation du devenir par les formes s'accomplit non par l'intermédiaire des qualités mais par l'action des figures et des nombres. L'idée-qualité, par cela seul qu'elle s'oppose à un contraire, implique le changement et il faut qu'une idée-forme ou figure vienne rapprocher les contraires, s'insérer dans l'intervalle qui les sépare et les soumettre à sa loi.

B. — Intervention des formes.

§ **234.** — La cosmogonie du *Timée* est proprement le récit de la détermination progressive des qualités par les formes immuables. Platon suppose que l'artisan divin qui a façonné l'univers fixait ses regards sur un modèle immuable. Toute l'opération qui, du chaos, va faire surgir l'univers, a consisté à imiter dans l'univers visible, l'ordre, la régularité, la beauté du modèle éternel. Des âmes ont apporté un peu de permanence dans les mouvements désordonnés du devenir. Des corps y ont dessiné des formes, des limites, des êtres définis.

§ **235.** — I. IDÉES DU CORPS ET DE L'AME. Toute cette construction implique la distinction établie par Platon entre l'âme et le corps. — Cette distinction n'est à aucun degré *substantielle*. L'âme et le corps sont de même nature. Les éléments qui les composent sont identiques. A la vérité, Platon présente la distinction de diverses manières suivant qu'il s'agit de l'âme humaine ou de l'âme universelle. Mais jamais, elle n'apparaît comme la distinction d'une réalité matérielle et d'une réalité immatérielle. Il y a entre l'âme et le corps une différence non de nature, mais de perfection et de dignité. On peut être trompé par les expressions très fortes qui servent, dans le *Phédon* et dans le *Gorgias*, à caractériser l'opposition de l'âme et du corps[793]. Le corps est pour l'âme un tombeau, une prison; leur union est un mal. L'âme est embourbée, corrompue dans le corps. C'est de lui que viennent les craintes, les images, les amours, toute l'impureté de la vie. Mais ce sont là les formules connues de l'eschatologie. En réalité, le corps et l'âme s'opposent comme la nature la plus parfaite et la moins parfaite. Le corps est loin des idées ; l'âme en est voisine ; elle est parente des idées, d'où vient qu'elle est immortelle. Mais elle est composée comme le corps. Car, certains composés peuvent être éternels, comme les idées elles-mêmes, lorsque la composition en est très belle[794].

Le mot *σῶμα* prend de la sorte un double sens. Tantôt il

793. *Phédon*, 79 A : θῶμεν οὖν βούλει ἔφη δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀειδές... φέρε δή, ἦ δ' ὅς, ἄλλο τι ἡμῶν αὐτῶν τὸ μὲν σῶμά ἐστι τὸ δὲ ψυχή. Cf. *Soph*., 248 A; *Timée*, 27 E, 28 A; *Gorgias*, 523 A, 527 A; *Phédon*, 82 A; *Polit*., 269 D; 273 B.

794. L'âme est invisible, le corps est visible (*Timée*, 31 D); cf. 28 B, 34 B, 35 A, 36 D, 50 B. Mais il n'y a pas de différence essentielle. Cf. *Polit*., 269 D, 273 B. L'âme est seulement proche parente des idées (*Philèbe*, 30 B, *Rép*., X, 611 B) ce qui permet de la proclamer immortelle. Toute la démonstration du *Phédon*., repose sur la parenté de l'âme et des idées (64 A, 69 E, 78 B, 81 A, 91 C, 95 A). La différence qui sépare l'âme du corps est caractérisée : *Rép*., VI, 508 D; VII, 515 C, 517 A. Comp. *Phédon*., 65 A, 67 D, 82 D, 83 AB. La différence porte sur la τάξις (*Polit*., *l. c.*) τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ ταὐτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις ; σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως, (Comp. *Phédon*., 78 B, 81 A). Le texte de la page 79 A du *Phédon* qui démontre que l'âme est ἀόρατον καὶ ἀειδές, n'implique point l'immutabilité, mais seulement l'immortalité des âmes.

désigne le corps, opposé à l'âme, impur et périssable. Tantôt il désigne le corps, degré lui-même dans l'organisation du devenir par les formes et parent à ce titre des âmes. Sous le premier aspect, le corps est le principe du devenir, il est appelé σωματοειδές[795]; en lui gît toute imperfection[796]. Sous le deuxième aspect, il est lui-même quelque chose de divin. Tels sont les corps des astres et les corps élémentaires.

L'âme et le corps sont donc caractérisés par des déterminations identiques. Si on laisse de côté le mythe eschatologique où ils s'opposent, ils apparaissent comme deux états différents dans l'organisation des choses, plus que comme deux substances ou deux essences distinctes. C'est pourquoi ils peuvent agir l'un sur l'autre.

Cependant, Platon, par la théorie toute nouvelle de l'immortalité des âmes, par l'emploi qu'il y fait de preuves logiques, concourt à imposer à la pensée la distinction de l'âme et du corps, à transformer en une doctrine rationnelle la vision mystique des poètes.

§ **236.** — 2. L'ame du monde. Ce qui est vrai des âmes individuelles l'est aussi de l'âme universelle. Comme l'âme humaine, l'âme du monde est le principe des mouvements réguliers du corps qu'elle anime. Et, comme l'âme humaine, elle est à la fois quelque chose de corporel et d'incorporel. Elle est voisine à la fois des idées et des corps.

Le récit mystique de la composition de l'âme du monde l'explique clairement. L'âme contient à la fois des éléments des corps et des éléments empruntés au monde des idées. On y trouve l'essence du corps ou de l'*autre*. Mais on y trouve aussi l'essence indivisible du même[797]. Pareillement, l'âme du monde contient à la fois le devenir et les nombres ou les figures qui l'ordonnent et le mesurent. Elle est façonnée par

795. Σωματοειδές... *Timée*, 31 B, 36 D; *Soph.*, 246 A; *Pol*, 269 D, 273 B. Cf. *Phédon*, 62 B, 66 B; *Cratyle*, 400 B.

796. Cf. dans le *Phédon*, 67 C, 69 B, et dans le *Cratyle*, 400 B, 403 E, la théorie de la purification.

797. Cf. *Timée*, 35 A et sq. Sur ce texte, cf. H. Martin, *Etudes sur le Timée*, 1841, I, 355 et sq., et Zeller, II[4], I, 773 et sq.

un mélange tout idéal de proportions et de rapports. Mais elle est un être concret : la voûte du ciel, avec les cercles de l'équateur et de l'écliptique. La doctrine de l'âme du monde rejoint ainsi l'expérience astronomique et physique. Car l'âme du monde contient le principe des mouvements visibles du ciel des fixes et de chacun des astres errants. Cette théorie obscure n'a point d'autre objet que de montrer comment l'unité des formes et des lois idéales descend peu à peu, par l'action des puissances ordonnatrices, dans le devenir primitif. Elle répond exactement au problème de la participation. Elle transpose en images concrètes les thèses logiques qui la légitiment.

De plus, la doctrine de l'âme du monde, conformément à une vieille tradition, met au premier rang des forces ordonnatrices le mouvement et surtout le mouvement régulier et circulaire de la sphère céleste[798]. Elle mêle ainsi à la physique de la qualité une physique *mécanique*. Elle remplace les images assez vagues, que fournit l'altération des qualités, par l'image plus précise et plus simple d'un mouvement local, mesuré par des degrés de vitesse et de lenteur. Elle introduit dans la science la considération du plus et du moins. Sans doute, l'âme du monde conserve des déterminations intellectuelles. Elle a la connaissance. Mais, dans le fait, elle agit comme les causes d'Empédocle,

798. D'après ZELLER, II, 1[4], p. 774[2], l'âme est le principe de tous les mouvements des corps, sans exception. La chose résulte, semble-t-il, des textes du *Phèdre*, 245 C, 246 B et des *Lois*, X, 891 E, 892 A, 895 B, 898 A. ZELLER invoque aussi le *Timée*, 34 B, 36 E, 37 C. Mais, dans le *Timée* même, 30 A, Platon parle expressément d'un état primitif de mouvement et de désordre, antérieur à l'intervention de l'âme : πᾶν ὅσον ἦν ὁρατόν... οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως... Les éléments qui se meuvent (cf. plus bas) existaient avant l'organisation du ciel, ainsi que la γένεσις. 52 D : ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι τρία τριχῇ καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι. (*Id.*, 48 B : πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως.) Cf. de même, *Timée*, 52 E, 53 A. De plus, Platon (*Timée*, 57 E, 58 A) définit le repos par la régularité, le mouvement par le désordre : οὕτω δὴ στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι, κίνησιν δὲ εἰς ἀνωμαλότητα τιθῶμεν· αἰτία δὲ ἀνισότης αὖ τῆς ἀνωμάλου φύσεως... Cf. *Pol.*, 273 B : ἡ πάλαι φύσις. et *Soph.*, 265 C. Or, l'âme a des mouvements réguliers, c'est-à-dire qui participent de l'immobilité, comme le montre sa composition dans le *Timée* (35 A). Si elle est πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως, elle n'est la source et le principe que des mouvements réguliers. Elle sert à l'opération par laquelle le démiurge εἰς τάξιν αὐτὸ [πᾶν] ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας (30 A).

maintiennent a libéré les qualités mouvantes qui en forment le substrat.

Ces textes contiennent déjà le germe de la théorie classique des éléments. Bien plus, on y trouve la théorie du lieu naturel tel qu'Aristote bientôt va le définir. Cette deuxième théorie concorde avec la négation du vide. Elle résulte, il est superflu de le remarquer, des principes généraux de la physique qualitative. Et elle fait aussi double emploi avec la théorie de la χώρα qu'elle rend inutile.

§ 239. — Par l'action des âmes, et des éléments l'ordre s'introduit dans le cosmos. Une masse unique, harmonieusement disposée, dans l'intérieur de laquelle les transmutations qualitatives et les mouvements locaux alternent avec une régularité merveilleuse, tel est le résultat de l'opération du démiurge et des dieux subalternes. Étudier dans le détail chacune des limitations du devenir, chacune des approximations successives par lesquelles l'ordre, peu à peu, se réalise dans l'univers, ce serait passer en revue toute la philosophie de Platon. Qu'il suffise d'avoir dégagé les principes et noté brièvement les étapes les plus importantes.

§ 240. — 4. Théorie de la nature. L'ordre qui s'établit ainsi est naturel. Pour la première fois, chez Platon, nous pouvons découvrir une théorie de la nature. Sans doute, on ne trouve point encore dans les dialogues la conception de la nature divine qui remplira toute l'œuvre d'Aristote. Mais déjà, comme l'ont noté Lewis Campbell et Benn, la théorie commence à se dessiner[812]. Le mot φύσις a dans l'œuvre de Platon une série de sens différents[813]. Tout d'abord, il est synonyme de οὐσία. La science ou l'art véritable consistent à connaître pour chaque chose quelle en

812. Cf. Campbell, *The Republic of Plato*, 1894, I, p. 317 et sq. ; A. Benn, *The Idea of Nature by Plato*. *Archiv*, IX, 37 ; et Hardy, *Begriff der Physis*, 1884, p. 104, 173.
813. Campbell, *l. c.*, distingue les sens différents du mot φύσις.



est la nature ou l'idée. Et il ne s'agit point là de l'être véritable et profond connu par les définitions[814]. Plus spécialement, le terme φύσις sert à désigner la nature vivante, le caractère individuel que manifestent les actions ou les opérations de chaque être[815]. L'âme, en ce sens, mérite au plus haut degré le nom de φύσις[816]. Ce caractère va se traduire par des actions « naturelles » c'est-à-dire normales et conformes à ce que l'expérience permet de prévoir. L'expression *κατὰ φύσιν* est employée par Platon dans le même sens à peu près que par son contemporain Isocrate. Peu à peu la notion s'élargit[817]. La φύσις est une puissance, une faculté, la puissance d'agir et de pâtir. Elle obéit chez tous les êtres de même espèce à des lois uniformes[818]. Il y a une « nature humaine » générale, dont le moraliste et le politique ont à déterminer les fonctions. Bien plus, l'univers a sa nature propre, qui agit et opère comme la nature humaine elle-même. A cette nature s'oppose la nature irrégulière, qui est celle du devenir. La production de l'univers nous montre précisément le triomphe de la nature ordonnée sur la nature « primitive » de l'irrégulier ou de « l'autre ». La permanence des lois, la continuité et la périodicité des opérations, tels sont les caractères de la « nature » à laquelle s'attache la science. Ce ne sont là que des indications. Mais ces indications font pressentir déjà la conception d'Aristote[819].

814. Cf. la liste des textes ap. HARDY, *o. c.*, et, entre autres, *Rép.*, II, 360 AB ; III, 395 B ; V, 453 E ; IV, 433 A ; X, 599 D ; 598 A : αὐτὸ τό ἐν τῆι φύσει ; 597 CD, 612 A : ἡ ἀληθὴς φύσις ; *Cratyle*, 423 C : αὐτὴν τὴν φύσιν τοῦ πράγματος = ὃ ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων.

815. *Rép.*, II, 370 C, 374 B. Platon définit, II, 370 C : κατὰ φύσιν πρᾶξις = οἰκειοπραγία (Comp. IV, 433, 444 et *Cratyle*, 386 E) et *saepe*. C'est en ce sens que Platon souvent parle d'une ἀνθρωπεία φύσις (*Banq.*, 189 D, 191 D ; *Rép.*, III, 395 B ; *Timée*, 27 A, 68 D).

816. *Phèdre*, 245 CE, 248 D, 270 C, 277 C : ψυχῆς φύσις (*Rép.*, IV, 445 AB).

817. Cf. HARDY, p. 163 ; CAMPBELL, *o. c.*, p. 317.

818. *Timée*, 83 E : οἱ τῆς φύσεως νόμοι... [Comp. *Arist. de Caelo*, I, 1, 268 a, 13].

819. Platon admet l'existence de deux formes successives de la φύσις. Le *Politique*, 271 BC, raconte que d'abord les hommes naissaient de la terre, ἐξ ἀνάγκης καὶ αὐτομάτως. Les révolutions de l'univers qui dépendaient de εἱμαρμένη et de ξύμφυτος ἐπιθυμία se produisaient par l'agitation continuelle (σεισμός,

§ **241.** — 5. Survivances des conceptions anciennes. Par tous ces détails la physique de Platon remplit de données scientifiques le cadre légendaire qu'elle a gardé. Mais les souvenirs plus directs du mythe ancien n'y font pas défaut non plus. Le plus remarquable est assurément la conception de la *nécessité* développée dans la *République*, dans le *Phèdre* et dans le *Banquet* [820]. Dans un des mythes du *Banquet*, le règne de la nécessité a précédé celui de l'amour. La *République* et le *Phèdre* contiennent diverses allusions à la loi d'Anangkê ou d'Adrasteia. Le grand mythe du Xe livre de la *République* nous apprend en quoi elle consiste. Les âmes revenues de leurs voyages souterrains finissent, après divers détours, par s'arrêter à côté de la colonne d'éclatante lumière qui rend visible le fuseau d'Anangkê [821]. C'est ce fuseau qui, traversant le ciel tout entier, lui imprime son mouvement circulaire. Les trois Parques, dont les chants monotones accompagnent la révolution du fuseau de la nécessité, président aux choix que vont faire les âmes de leur destinée nouvelle. Et c'est le mouvement de la sphère céleste qui réglera, pour chacune des âmes, sa destinée future et l'ordre de ses incarnations successives. Ce n'est là qu'une légende un peu fantastique et qu'il ne faudrait pas sans doute interpréter avec trop de rigueur. Pourtant d'autres détails nous laissent croire que

comp. *Tim.*, 52 E) de toutes choses. Et cela était ἡ πάλαι φύσις (273 B). Cet état n'a pris fin que lorsque le dieu a substitué au désordre primitif le κόσμος, c'est-à-dire l'ordre des saisons (ἡ νῦν περιφορά, ἐπιμέλεια, etc.) — Pareillement, dans le *Sophiste*, 265 c, Platon opposait à la tradition commune qui admet que la nature enfante les êtres au hasard (τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φυούσης) la théorie de l'organisation divine du κόσμος. Dans le *Timée*, 57 E, 58 A, 58 c, on retrouve l'opposition (αἰτία δὲ ἀνισότης αὖ τῆς ἀνωμάλου φύσεως opposée à τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας, 46 D). — La doctrine est développée complètement au Xe livre des *Lois*, p. 894 A, Platon se demande comment a lieu ἡ πάντων γένεσις. La γένεσις est le passage de la φύσις primitive à la φύσις actuelle. Elle a lieu en deux étapes : 1° production de l'âme, plus ancienne que le corps (Cf. X, 896 D et *Timée*, 27 A, 28 B, 39 E, 48 B, 54 D, 90 E) ; 2° production du corps. Par elle la régularité va s'établir dans l'univers.

820. Cf. *Rép*., V, 451 A ; *Phèdre*, 248 c ; *Banquet*, 197 B.

821. *Rép*., X, 616 BD. Cf. Decharme, *Critique des traditions religieuses*, p. 198, 199. Cf. § **244**.

Platon n'a pas renoncé à l'ancienne conception de l'ordre des métamorphoses. Le mythe du X[e] livre de la *République* s'accorde avec la construction du *Timée*, avec les textes des *Lois*. Ce qui fait la force de toutes les démonstrations du *Timée*, c'est la croyance profonde à l'ordre invincible des choses, à la nécessité qui les distribue et en règle l'évolution. Cette croyance domine le mythe physique et le mythe eschatologique. Mais la nécessité qui gouverne les choses est une nécessité rationnelle et morale, et l'ordre qu'elle réalise est l'ordre que la raison détermine et que la science justifie.

CHAPITRE VII

LE DEVENIR, PRINCIPE DU DÉSORDRE

§ **242.** — A chacune de ces étapes dans l'organisation du cosmos, un résidu subsiste. Déjà, dans le monde des idées, nous avons trouvé ce résidu. Seule, la présence de l'idée de « l'autre » permet d'expliquer la communication entre les idées. Pareillement, abandonnées à elles-mêmes sans les déterminations des nombres et des formes, les qualités fuyaient, insaisissables comme Protée. A mesure que l'on descend dans la hiérarchie des êtres, la part du devenir devient de plus en plus considérable. La nature de l'essence divisible entre dans la composition même de l'âme du monde. Les mouvements des planètes sur le cercle de l'écliptique sont moins réguliers que ceux du ciel des fixes. L'âme humaine, d'une composition moins belle, est sujette à des séditions plus graves. Les mouvements des éléments dans le corps du monde ne sont pas toujours réguliers. Le corps humain est sujet à toutes sortes d'infirmités et de maladies. Il n'est pas une matière qui, finalement, ne se corrompe et ne se dissolve[822]. Ce désordre, qui jamais n'est résorbé, constitue la part irréductible du devenir.

On peut se demander comment Platon l'a entendu et quel est, pour lui, le contenu de la notion du désordre. Il semble qu'ici encore, il a combiné avec une construction

822. *Timée*, 58 A et sq. La théorie physiologique du *Timée* (ch. 38 et sq., p. 81 E, 82 A et sq. Comp. *Rép.*, livre I et II) a de grands rapports avec celle qui, d'après Ménon, est exposée dans le papyrus de Londres publié par Diels. Cf. Diels, *Anonymus Londinensis*, in *Suppl. Aristotel.*, ch. xix, § 6, 7.

dialectique et logique, des éléments légendaires et des représentations empiriques.

Sur la construction dialectique nous n'avons pas à revenir. Nous avons vu comment le devenir apparaît d'abord dans l'opposition des contraires qu'aucun rapport déterminé n'unit et ne mesure. Les descriptions du *Timée*, les analyses des dialogues logiques tels que le *Parménide* ou le *Philèbe* nous ont renseignés. Mais il reste à déterminer avec plus de précision en quoi consiste, pour Platon, l'essence même du désordre.

§ **243.** — Tout d'abord, le désordre est l'indétermination. Le devenir désordonné est ce que l'on ne peut ni saisir, ni mesurer, ce qui échappe aux prises de la connaissance[823]. L'opposition des qualités, sans cesse variables, traduit cette indétermination originelle. Il faudra, pour que la mesure soit possible, qu'un moyen terme fixe s'introduise entre les deux qualités changeantes, et les détermine en les soumettant à un double rapport. L'indétermination, ce sera l'absence de rapports invariables[824]. Cela sera indéterminé qui jamais n'obéira aux mêmes rapports. De là résulte la mobilité absolue en qualité et en quantité. Le devenir est sans cesse identique à lui-même et différent de lui-même, sans cesse plus petit et plus grand que lui-même[825].

L'indétermination entraîne la pluralité. Les choses qui deviennent sont, par essence, multiples. L'unité est une forme de la détermination absolue. On s'est demandé parfois si Platon pose le problème de l'individuation. De

823. *Théet.*, 152 DE, 157 B. L'objet de la science est partout de chercher μέτρον ou μέτριον. Cf. *Gorgias*, 465 D; *Protag.*, 356 A; *Phédon*, 69 B; *Rép.*, X, 602 D; *Parm.*, 140 C, et surtout *Philèbe*, 17 D, 24 C, 25 A, 26 A, 26 D, 56 BC, 57 DE, 58 C, 59 A; *Politique*, 283 C, 287 A, 284 D, 285 A: *Timée*, 53 A, 87 C; *Lois*, X, 817 E, 820 C.

824. C'est pourquoi les choses changeantes sont appelées οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντα. *Phédon.*, 78 CDE, 79 A, CD, 80 B; *Rép.*, 479 A, E, 484 B, 485 B, 500 C; *Soph.*, 248 A, 249 B, 252 A; *Philèb.*, 59 C, 61 DE; *Pol.*, 269 D; *Tim.*, 28 A, 35 A, 49 A, 52 A.

825. Cf. *Philèbe*, 24 A-C.



fait, la question des rapports de l'un et du multiple, de l'unité de l'idée à la pluralité des individus en lesquels elle se manifeste, revient, à plus d'une reprise, dans les dialogues logiques. Elle est posée tout au début du *Parménide*, qui ne la résout point[826]. L'idée est toujours présentée comme l'unité qui subsiste au dessus des individus. L'essence du devenir, au contraire, est divisible. C'est aussi de cette manière que le *Philèbe*, dans un texte remarquable, présente la doctrine[827]. Nous verrons, par la suite, comment elle s'est transformée. Mais, au début du moins, la multiplicité paraît résider, non dans les idées, mais dans le devenir seul.

A ces caractères logiques s'en ajoutent d'autres qui visiblement sont fournis par l'expérience. Le devenir apparaît sous une double forme. D'un côté, c'est l'altération qualitative ou quantitative, le changement incessant des qualités ou des grandeurs, de l'autre, c'est la naissance et la mort. Le terme de *γένεσις* désigne le devenir sous son double aspect.

§ **244**. — Enfin, Platon emploie souvent, pour caractériser ce devenir absolu, des expressions où se retrouve le souvenir de la légende. C'est d'abord le mot *Anangkê*. Mais ce terme prend, comme l'a bien remarqué Baeumker, une foule de sens différents, et les interprètes modernes ont compris de manières diverses la nécessité selon Platon. Par exemple, pour Schneider, la nécessité est, d'après Platon, l'équivalent de la loi naturelle[828]. Elle traduit l'ordre fatal des choses, comme il est visible par les mythes d'Anangkê et d'Adrasteia. Pour Baeumker au contraire, on rencontre chez Platon une opposition analogue à celle que constatent les modernes, entre le mécanisme et la finalité[829]. La néces-

826. *Parm.*, 130 c et sq.
827. *Philèbe*, 27 B.
828. G. SCHNEIDER, *die platonische Metaphysik auf Grund der im Philebus gegebenen Principien in ihren wesentlichen Zügen dargestellt*, 1884, p. 120 et sq.
829. Cf. BAEUMKER, *Problem der Materie*, p. 124 et sq.

sité est l'expression des lois mécaniques ou du système des causes efficientes, opposé au système des lois téléologiques. La chose ressort, dit-on, des textes du *Timée*, dans lesquels Platon oppose à l'Ἀνάγκη l'intelligence ou le Νοῦς. Ces deux interprétations sont trop étroites, sans doute, l'une et l'autre. Le mot ἀνάγκη a dans la doctrine de Platon plusieurs valeurs différentes. Dans plusieurs textes du *Phédon*, du *Banquet*, du *Théetète* et des *Lois*, la nécessité platonicienne paraît identique au destin de l'ancienne légende. C'est la puissance aveugle et incompréhensible qui détermine l'ordre des choses[830]. Ailleurs, comme l'a bien noté Baeumker, l'Ἀνάγκη est l'ensemble des causes adjuvantes ou accessoires. Par exemple, c'est une loi de la nécessité qui associe à un principe l'ensemble des conditions subalternes grâce auxquelles il se réalise. L'homme forcé, pour entretenir la chaleur vitale, de manger, est pourvu d'une bouche et de dents[831]. Enfin, dans le *Phédon*, au moment où Platon critique la doctrine d'Anaxagore, la nécessité elle-même paraît obéir à certaines lois de finalité. C'est une nécessité que la terre occupe dans l'univers une position centrale. Car cela est le meilleur et le plus beau[832].

§ **245.** — Ces diverses indications semblent difficilement se concilier. Car, tantôt la nécessité est quelque chose d'irrationnel et d'incompréhensible, tantôt au contraire elle obéit à des lois intelligibles. Tantôt la nécessité est purement

830. *Phédon*, 62 c : ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐκπέμψε ; *Polit.*, 269 c. 272 e, où le mot est synonyme de εἱμαρμένη ; *Lois*, X, 889 c, 904 c, εἱμαρμένης τάξις καὶ νόμος. Comp. R. Heinze, *Xenocrates*, 1893, p. 19[1].

831. Cette nécessité hypothétique est définie dans le *Phédon*, 97 c, 99 b, ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷι ὄντι, ἄλλο δ'ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον (Comp. *Timée*, 68 e : ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα). En ce sens l'ἀνάγκη est ξυναιτία (*Tim.*, 46 c) αἰτία ὑπηρετοῦσα (*Ibid.*, 68 e, 76 e). Platon cite, dans le *Timée* des exemples très nombreux de cette sorte de nécessité. Cf. 42 a, 46 e, 47 e, 53 d, 56 c, 68 e, 69 cd, 75 ab. C'est en vertu de cette sorte de nécessité que chaque chose occupe un lieu. 52 b : καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπωι καὶ κατέχον χώραν τινά.

832. Cf. *Phédon.*, 71 b, 103 b, *Théet.*, 176 a, 176 e. En général cette sorte de nécessité s'oppose à la divinité. *Tim.*, 68 e : διὸ δὴ χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διο-

En l'âme mauvaise du monde se concentre, se fixe, tout ce qui dans l'univers s'oppose à l'ordre, à la régularité, à la beauté, aux principes dont l'union, dans le *Philèbe*, constitue le bien[837]. Si l'on voulait trouver où réside la nature ultime du devenir, c'est là, dans cette âme mauvaise, qu'il la faudrait chercher. Platon, et pour cause, n'en a point analysé la composition. Mais, peu à peu, l'étude de la nature le contraignit, sans doute, d'apporter une attention toujours plus grande à l'opposition manifeste du désordre et de l'ordre. Pendant que l'ordre pénétrait de plus en plus dans le devenir lui-même, orienté par les idées, maintenu par les contraires, le principe du désordre subsistait cependant, prêt à la révolte. Il restait, pour éviter les difficultés que soulève le concours de ces deux tendances, à personnifier le principe du désordre, à en faire une deuxième âme, cause du mal et de l'irrégularité.

Dans quelle mesure s'agit-il dans ce texte d'une doctrine profonde, dans quelle mesure s'agit-il d'une adaptation populaire de la doctrine du devenir, il est difficile de le dire. Surtout que devient, dans le Xe livre des *Lois*, la nature même du devenir ? Va-t-elle se distribuer tout entière entre les deux âmes du monde, et ne reste-t-il point de trace des discussions logiques qui la fondent et l'imposent, nous sommes hors d'état de le déterminer avec précision[838].

§ **247.** — *Le devenir et le mal.* Les commentateurs

837. Lois, X, 896 D, 897 B, 898 C, 898 D. Le texte sur l'âme mauvaise du monde a donné lieu à des difficultés. Cf. Zeller, II, 1^4, $973^{3\,\&\,4}$. La doctrine de l'âme mauvaise paraît à Zeller difficilement conciliable avec les assertions du *Timée*, où la matière a en elle le principe du désordre. En sens contraire, Susemihl, *Genet. Entwickelung der platonischen Philosophie*, II, 1860, p. 598 et sq., et R. Heinze, *Xenocrates*, 1892, p. 26 et sq., qui maintiennent tous deux l'origine platonicienne du texte. Heinze montre bien que Platon n'a fait qu'appliquer au mal le principe posé dans le *Phédon*, d'après lequel tout changement est l'œuvre d'une âme (p. 28). Mais, que devient alors le changement du devenir ? Il faut considérer que Platon, en parlant de l'âme a en vue surtout le mouvement local, et les déterminations de l'ordre de la *durée*. Mais les changements qualitatifs qui constituent l'essence du devenir, peuvent subsister même en l'absence d'une âme. Cf. notes *820*, *821*.

838. Cf. l'énumération des difficultés ap. R. Heinze, *o. c.*, p. 28.

anciens de Platon répètent, à l'envi, que le devenir ou la matière sont, dans le platonisme, causes du mal[839]. Une des expressions qui reviennent le plus souvent chez Alexandre et Simplicius, — et elle se rencontrait déjà, semble-t-il chez les disciples immédiats de Platon, Xénocrate par exemple, — est que la ὕλη est κακοποιόν, principe du mal. La formule est conforme sinon à la lettre, du moins à l'esprit de la doctrine, et il est possible que Platon lui-même en ait employé d'analogues, dans son enseignement oral. Toutes les déterminations du devenir brut sont aussi les marques auxquelles se reconnaît le mal. L'âme humaine est mauvaise quand les éléments dont elle se compose ne se soumettent pas, sans révolte, à la discipline de sa partie intelligente. L'impureté de l'âme éclate dans la discorde intérieure, dans les séditions qui soulèvent contre la raison le θυμός ou l'ἐπιθυμία. En tous cas, cette formule sera, historiquement, un des résidus essentiels du platonisme. C'est sous cette forme que la doctrine platonicienne du devenir exercera, à travers les siècles, une influence qui se prolonge encore aujourd'hui. La théorie du devenir intéressera surtout comme une annexe de l'eschatologie. Et la science platonicienne de la nature prépare ainsi l'éclosion de la mystique alexandrine[840].

839. L'indication est déjà donnée par Aristote. *Phys.*, I, 9, 192ᵃ, 15; *Mét.*, I, 6. 988ᵃ, 14; VIII, 9, 1051ᵃ, 19; XIV, 4, 1091ᵇ, 13, mais d'une manière très générale. — L'idée était peut-être reprise par *Eudème* Elle se retrouve chez la plupart des commentateurs anciens. Cf. les références ap. Baeumker, *Problem der Materie*, p. 181, 182. Par exemple cette interprétation revient, sans cesse, chez Plutarque. Cf. *de An. Procr. in Tim.*, 7, 10, 15; comp. *de Is. et Os.*, 57, 374 D où la ὕλη est identifié à la Πενία du *Banquet* (203 B).

840. C'est sous cette forme que la doctrine de Platon a exercé l'influence la plus considérable, par exemple sur la philosophie alexandrine. Cf. *Plotin*, *Enn.*, III, 7, 10; IV, 3. 9; I, 8, 5.

coup et du peu ». — D'autres textes d'Aristote parlent de « l'un » et de « l'autre » de « l'un » et de la « pluralité » ; « l'autre » et la « pluralité » sont alors « le grand et le petit » ou le « beaucoup et le peu ». D'autres fois enfin, la naissance des nombres s'explique par l'union de « l'égal et de l'inégal » ou par le « nombre deux ». Alexandre, Simplicius et Porphyre nous ont conservé des renseignements analogues[851].

§ **250.** — Quel est le sens de ces diverses formules ? Il est malaisé de le démêler à travers les critiques subtiles d'Aristote. Cependant ces critiques mêmes nous aident à apercevoir la portée de la théorie. — En premier lieu, il est, dit Aristote, impossible de faire sortir le *nombre* défini et déterminé d'une opposition générale comme celle du grand et du petit. Car il y a des formes multiples de cette opposition, suivant qu'il s'agit du nombre, des lignes, des surfaces, des volumes. Et l'opposition du grand et du petit, en ce qui touche le nombre même, implique déjà l'existence de la réalité qu'elle doit expliquer.

De plus, comment rendre compte de la naissance d'un nombre quelconque ? L'unité et la multiplicité ne peuvent par leur union produire aucun nombre déterminé. — Ce qui est vrai des nombres l'est aussi des figures géométriques. On explique les figures et les dimensions de l'espace par les oppositions du large et de l'étroit, du long et du court, de la profondeur et de la surface[852], mais comment

851. Les diverses théories sont résumées *Mét.*, XIV, 1, 1087^{b}, 4. Aristote distingue les opinions suivantes : 1° οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν. Cette première opinion a pris deux formes : pour les uns, la ὕλη est l'inégal, matière de l'égal ; pour les autres, elle est le multiple, matière de l'unité. La première théorie est celle de la dyade inégale du grand et du petit. Ces principes sont appelés στοιχεῖα. — Cette opinion paraissait avoir de nombreuses variantes, les contraires étant appelés tantôt πολὺ καὶ ὀλίγον, μέγα καὶ μικρόν, ὑπερέχον καὶ ὑπερεχόμενον. 2° D'autres rapprochent les deux contraires sous le nom de δυὰς ἀόριστος τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ [XIV, 1, 1088^{a}, 15] et en font une seule substance pour les nombres. A la première doctrine Aristote reproche de ne pouvoir identifier l'un avec un des contraires ; à la seconde il reproche de considérer comme essentielles des déterminations accidentelles.

852. Aristote donne sur la physique nouvelle de Platon deux indications.

à l'aide de ces oppositions constituer des corps définis ? Et qui ne voit que chacune d'elles enveloppe par avance la notion de la figure et de l'étendue dont elle doit rendre compte ?

Ces objections d'Aristote nous font voir d'abord que la doctrine a un caractère mathématique et géométrique, qu'elle explique non l'univers tout entier, mais les nombres et les figures seules. En outre, la symétrie avec les textes du *Philèbe* est frappante. Il s'agit, sans doute, moins d'une doctrine nouvelle que d'une application nouvelle de la doctrine des oppositions. Et cette application est pour nous d'un grand intérêt. En effet, elle confirme l'hypothèse à laquelle nous nous sommes arrêtés, en ce qui touche la nature de la χώρα du *Timée*. La conception de χώρα nous avait paru, dans le *Timée*, une addition étrangère difficilement conciliable avec les principes généraux d'une physique de la qualité. L'espace des atomistes n'avait point de place dans le système de Platon. Précisément, la doctrine nouvelle a pour objet d'éliminer cette notion étrangère qui trouble l'harmonie de la physique platonicienne. Platon imagine de ramener la χώρα elle-même à l'opposition qualitative. Mais au lieu d'y parvenir, comme Aristote, par la théorie des éléments, au lieu de développer les indications que nous avons relevées dans le *Timée*, il applique hardiment à l'espace géométrique lui-même les déterminations de l'ordre qualitatif ; il réduit l'idée de grandeur aux mêmes éléments que toutes les autres formes du devenir.

Si cette hypothèse est exacte, la théorie dite des nombres idéaux s'explique clairement. Il y faut voir, moins une

1° *Mét.*, I, 9, 992a, 11, μήκη μὲν τίθεμεν ἐκ μακροῦ καὶ βραχέος ἔκ τινος μικροῦ καὶ μεγάλου, καὶ ἐπίπεδον ἐκ πλατέος καὶ στενοῦ, σῶμα δ'ἐκ βαθέος καὶ ταπεινοῦ. Comp. XIV, 3, 1090b, 21. ποιοῦσι γὰρ τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ τοῦ ἀριθμοῦ. Les divers contraires cités dans le texte paraissent être des variantes de la δυάς du Philèbe. 2° A ces « matières » correspondaient des nombres déterminés. *Mét.*, XIV, 3, 1090b, 23, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ'ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεά. Il s'agit dans ces textes, comme le remarque R. Heinze (*Xenocrates*, p. 57), de Platon, dont Aristote (*de An.*, I, 2, 404b, 22) nous apprend qu'il tenait le nombre deux pour celui de la ligne, le nombre trois pour celui de la surface. — Comp. Zeller, II, 1[4], p. 678[3].

rupture avec la doctrine des idées, qu'un effort pour poursuivre, à travers tous les aspects du devenir, l'application de principes uniformes. De fait, nous avons déjà vu combien la séparation complète de l'idée est difficile à maintenir. Des textes du *Parménide* et du *Sophiste,* on peut conclure que le changement existe dans les idées elle-mêmes et le monde idéal devient ainsi une sorte de copie plus parfaite du monde visible, où subsistent les mêmes altérations et les mêmes formes du devenir. Platon n'indique nulle part cette hypothèse, si vraiment les expressions du *Sophiste* n'ont point le sens que leur a donné Zeller. Le changement n'a lieu que dans le monde sensible. Mais les idées elles-mêmes se trouvent, par la force des choses, rapprochées du monde sensible et entraînées dans le devenir. Du moins, il en est ainsi de toutes celles qui expriment des *qualités.* Une seule chose demeure immuable dès lors, le rapport qui unit les qualités, l'harmonie qui les maintient, le nombre qui mesure leurs relations. Les idées véritables, ce sont les nombres.

Mais, en ces nombres eux-mêmes, il faut expliquer la multiplicité. Il faut montrer comment un nombre se décompose en unités diverses ; et force est bien d'admettre dans les nombres mêmes un principe de diversité et d'opposition. Ce sera l'ἄπειρον, l'union du grand et du petit, le multiple, qui se trouvent de la sorte introduits jusque dans le monde intelligible lui-même.

C'est surtout, sans doute, à l'occasion de cette deuxième forme de la doctrine qu'il est loisible de parler d'une matière des idées, d'un changement jusque dans le monde intelligible.

CHAPITRE IX

CONCLUSIONS

§ **251.** — Résumons les traits essentiels de cette interprétation. Tout d'abord, et c'est le point capital, la théorie de l'espace dans le *Timée* ne nous a point paru se rapporter, d'une manière directe, au problème du changement. L'espace nous a semblé non la matière ou le devenir lui-même, mais le « réceptacle » du devenir, la place ou le lieu où il se manifeste. Pour le reste, la doctrine de Platon nous a paru conforme, de tout point, au modèle traditionnel. L'univers visible est constitué par une suite de changements sous lesquels aucun substrat ne demeure et dont l'ordre fatal ou divin a fait succéder au chaos, le cosmos. C'est seulement dans le détail que les nouveautés ont apparu.

La plus importante nous a semblé l'effort pour justifier logiquement le mythe. Devenue plus exigeante depuis les Éléates et les sophistes, la pensée n'accepte plus, sans réserve, l'histoire cosmogonique. Elle demande des justifications et des preuves. La logique a obligé Platon a proclamer l'existence d'un monde immuable des formes. De même, elle le force à prouver l'existence du devenir. Fournir cette preuve par la force des raisonnements dialectiques, tel est l'objet des dialogues logiques. La même nécessité oblige le philosophe à examiner les rapports du monde immuable des formes et du monde changeant des apparences, à découvrir sous l'uniformité de l'univers sensible, la hiérarchie des âmes, à passer par une série infinie d'intermédiaires, de l'immobilité des idées à la mobilité croissante des êtres sensibles.

Elle l'a obligé à unir d'une union toujours plus étroite le monde idéal et le monde visible, à réduire peu à peu le contenu du monde idéal, à faire toujours plus grande la part du changement, à ne considérer en fin de compte que les différences dans l'ordonnance des causes génératrices, à oublier ou à négliger l'univers intelligible, que les premiers dialogues avaient démontré.

Au terme de toutes ses explications, Platon a retrouvé toujours un résidu irréductible, le principe rebelle à l'intelligence, nécessité mécanique, fatalité, désordre, de quelque nom qu'on veuille l'appeler, et par un retour hardi et imprévu, il y a découvert la force même qui oblige les choses à s'ordonner en une hiérarchie, à se multiplier et à se mouvoir, et qui, à l'unité inerte dont se contentèrent les Éléates, substitue la pluralité vivante des formes.

Telle est, semble-t-il, la conception la plus simple qui se laisse dégager des textes. Mais il s'en faut que, dans le fait, la pensée de Platon ait cette unité. L'occasion sans cesse renaissante des querelles d'école la disperse en des directions diverses. Elle s'assimile des éléments empruntés à toutes les doctrines voisines. Il s'en faut aussi qu'elle ait pris cette forme du premier coup. La physique du *Timée* appartient à la fin de la vie de Platon. Les *Lois* nous montrent qu'elle n'a pas cessé d'évoluer, même après le *Timée*. C'est d'un effort multiple et toujours renouvelé, par approximations successives et non par construction uniforme et symétrique, que Platon a tenté de résoudre le problème du devenir. Et les retours, les hésitations, les retouches diverses qui modifient le dessin primitif expliquent l'embarras des interprètes. — Enfin, toute pénétrée de logique, munie et fortifiée de tout l'appareil subtil des preuves, elle conserve la légende ancienne par laquelle elle nous demeure mystérieuse.

§ **252.** — La portée historique de cette doctrine est considérable. C'est, en effet, de Platon que date la position définitive du problème du changement. Aristote en acceptera

les termes. On aurait pu croire que les notions d'être et de corps allaient, après les recherches des atomistes, coïncider et se confondre. Platon, avec des hésitations dont témoigne, nous l'avons vu, plus d'un détail de sa théorie, sépare en fin de compte, plus qu'on ne l'avait jamais fait, l'être et le corps. Il commence au contraire à unir le devenir et l'être d'une union qu'Aristote rendra plus étroite. Bien loin de constituer une doctrine de la matière, il écarte le problème un instant posé, pour ne considérer que l'organisation du devenir, pour écrire à son tour une cosmogonie. — Il s'y emploie avec une méthode proche de celle des sophistes et dont l'usage constant nous trouble et nous déconcerte. Le fonds, la trame de l'œuvre est fournie par une représentation mythique de l'univers. Mais cette représentation est justifiée à la fois par un prodigieux système de déductions sophistiques et par des appels plus fréquents que l'on ne pense à l'expérience courante. Ce double procédé généralise le mythe cosmogonique, en tire une représentation universelle du devenir et de ses lois, qui, rationnelle par quelques côtés, garde cependant de ses origines légendaires, on ne sait quoi d'inachevé et de mystérieux. — Dans cette construction complexe il y a cependant plus d'un élément nouveau et scientifique. C'est d'abord la physique qualitative qui sera encore celle d'Aristote ; c'est la conception de l'ordre du devenir qui prépare les recherches de l'astronomie. C'est enfin une théorie de l'espace, une définition du corps par ses dimensions, qui vient peut-être du pythagorisme, mais que Platon, pour la première fois, impose à la science d'où, après Aristote qui l'oublie, elle ne disparaîtra plus.

---

quatre, la tétractys qui est l'origine, « la source » de la nature de l'*ἀέναον*[860]. En effet, les quatre premiers nombres correspondent au point, à la ligne, à la surface et au volume primitif. Or le point, unité, par son déplacement engendre la ligne ; la ligne produit la surface qui donne naissance au volume. — D'autre part, le traité pseudo-aristotélicien *de insecabilibus lineis* et d'autres textes nous apprennent que Xénocrate admettait l'existence de lignes infiniment petites et indivisibles[861]. Ailleurs, il s'agit de figures indivisibles, analogues aux solides élémentaires du *Timée*[862]. Nous savons aussi qu'Aristote en plus d'un passage de la *Métaphysique* réfute des doctrines analogues.

§ **257.** — Reste à rendre compte de la multiplicité des choses sensibles. C'est ici qu'intervenait, semble-t-il, à la place de l'*ἀέναον*, la dyade indéfinie[863]. La doctrine de la dyade, sinon le mot, se rencontre déjà chez Platon. Les textes innombrables qui, nous l'avons vu, sans doute à tort, l'attribuent aux pythagoriciens, nous en font connaître les traits essentiels. L'expression : dyade indéfinie désigne exactement tout ce qui, n'ayant point de limites fixes, change, par suite, d'une manière continue. Platon déjà remplaçait l'idée vague d'infini et d'indéterminé par la considération de deux infinis contraires et corrélatifs, le grand et le petit.

860. *Sextus*, VII, 94, rapporte le vers du serment pythagoricien : la Tétractys a en elle παγὰν ἀέναου φύσιος ῥιζώματ' ἔχουσαν... Le texte de Sextus, dit-on d'ordinaire, est valable pour le pythagorisme primitif. Mais outre le vocabulaire assez singulier du fragment, le récit de *Sextus* implique des conceptions mathématiques qui semblent appartenir à l'Académie.

861. *Ps. Arist. de insecabil. lin.*, 968ª, 1 [p. 141, *Apelt*, 174, *Heinze*]. Comp. Aristote, *Phys.*, VI, 2, 233ᵇ, 15; *de Caelo*, III, 1, 299ª, 6; *Mét.*, XIII, 8, 1084ª, 37. Les commentateurs d'Aristote, *Alex. in Mét.*, 120, 6, *Hayd.*; *ps. Alex*, 766, 31, *Hayd.*; *Simpl. de Caelo*, 259ª, 41, *Karst.*, 294ª, 22, etc, déclarent que Xénocrate est : ὁ τὰς ἀτόμους εἰσάγων γραμμάς. Cf. HEINZE, *o. c.*, nos 41-49. ZELLER, II, 1⁴, 1017².

862. Les textes d'*Aétius*, I, 17, 3 ; *Dox.*, 315ᵇ, 23, I, 13, 2 ; *Dox.*, 312ᵇ, 8 [Cf. HEINZE, *o. c.*, 51-52] se rapportent à Xénocrate et lui attribuent la formule ἅπερ ἐστὶν ἐλάχιστα καὶ οἱονεὶ στοιχεῖα στοιχείων.

863. Cf. *Théophr. Mét.*, VI *a*, 23, *Usen.* et *Alexandr.* ap. *Simpl. Phys.*, I, 4, 151, 6 *Diels* : λέγει δὲ ὁ Ἀλέξανδρος ὅτι κατὰ Πλάτωνα πάντων ἀρχαὶ καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν τό τε ἓν ἐστι καὶ ἡ ἀόριστος δυὰς ἣν μέγα καὶ μικρὸν ἔλεγεν, ὡς καὶ ἐν τοῖς περὶ τἀγαθοῦ Ἀριστοτέλης μνημονεύει.

Lorsque deux qualités contraires sont liées de telle manière que toute variation de l'une entraîne une variation de l'autre, aucune d'elles ne souffre une détermination précise. Elle est toujours plus grande ou plus petite que l'autre. De là vient que la dyade est parfois appelée inégale. Si l'on considère l'ensemble des couples de ce genre, on peut former une idée abstraite, celle de la dyade indéterminée. Cette doctrine, que, peut-être, Alexandre Polyhistor le premier attribue aux pythagoriciens, paraît bien appartenir à Xénocrate. Et c'est de lui sans doute que vient le nom même de δυάς ἀόριστος[864].

§ **258.** — Quel rapport existe entre la doctrine de la δυάς et celle de l'*ἀένναον*? La dyade paraît expliquer comme l'*ἀένναον* lui-même la formation des nombres. Si les deux derniers livres de la *Métaphysique* se rapportent à Xénocrate, c'est la dyade, qui, par son union avec l'unité, produit le nombre. Les dix nombres idéaux et incombinables naissent, par un mécanisme complexe, de l'union de la dyade et de l'unité. Et un nouveau mélange de ces nombres idéaux avec la dyade engendre les nombres mathématiques composés d'unités homogènes et que l'on peut additionner[865]. C'est ici peut-être, pour expliquer la formation des nombres mathématiques et des figures, qu'intervenait la théorie de l'*ἀέναον*.

864. TRENDELENBURG, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, 1826, p. 47 et sq., montre que la formule δυὰς ἀόριστος ne se rencontre pas chez Platon. En sens inverse, ZELLER, II, 1, 759[2] et BAEUMKER, p. 200, pensent que Platon a employé l'expression, mais seulement à l'occasion des réalités mathématiques. R. HEINZE, *Xenocrates*, p. 11, remarque justement qu'Aristote, dans le II[e] livre de la *Métaphysique*, où Platon est expressément visé, n'emploie pas les mots δυὰς ἀόριστος, tandis que l'auteur du XIII[e] livre (XIII, 7, 1081[a], 14) les introduit dès le début. Le texte XIV, 3, 1091[a], 4 où Platon est nommé, n'a pas, comme le montrait déjà TRENDELENBURG, un sens précis, et tous les autres textes qui visent Platon parlent seulement de μέγα et de μικρόν, non de la dyade indéfinie. Comp. *Mét.*, III, 3, 998[b], 10; *Phys.*, I, 4, 187[a], 17; III, 4, 203[a], 16, et *Théoph. Mét.*, XI, *b* 2, *Usen.*

865. Cette interprétation des textes d'Aristote est, du reste, discutable. Cf. le texte obscur de la *Mét.*, XIII, 7, 1083[a], 18 et sq., et les explications de TRENDELENBURG, *Platonis doctrina de ideis et numeris*, etc., de ZELLER, II, 1[4], 682 et sq., et de BONITZ sur *Mét.*, XII, ch. VI.

sphères planétaires[873]. Or la théorie d'Eudoxe et de Callippe servira peut-être à l'explication aristotélicienne de l'ordre du changement. — Pour le reste, les académiciens paraissent surtout s'être attachés à la théorie des éléments. Il y a chez Héraclide une physique atomistique, qui combine avec les données du *Timée* les opinions de Démocrite[874].

Sur les théories de Philippe d'Opus, les *Lois* que peut-être il avait rédigées et l'*Epinomis* nous fournissent quelques indications plus précises. Dans ses traits principaux, la physique de Philippe d'Opus paraît identique à celle de Platon[875]. La dualité du monde idéal et du monde sensible s'y retrouve. A l'ordre parfait du monde céleste il convient d'opposer le désordre (ἀταξία)[876] des choses terrestres. Une hiérarchie des êtres peut être dressée, si l'on tient compte de leur affinité plus ou moins grande avec le devenir.

Dans toutes ces conceptions de l'Académie revivent bien plus les détails extérieurs du système de Platon, que l'essence même de sa doctrine. De plus en plus, se prépare la confusion du platonisme et du pythagorisme que Platon avait renouvelé. Aucune détermination essentielle n'est ajoutée aux notions de l'être et du devenir. Il était réservé à Aristote, en transformant la partie logique du platonisme, de lui donner toute son ampleur, de tirer des thèses platoniciennes leurs conséquences implicites, et de trouver ainsi pour la conception grecque du changement la formule la plus complète et la plus cohérente.

873. Cf. Hultsch, *das astronomische System des Heraklides von Pontos Jahrb. für Kl. Phil.*, 1897, p. 305-306.

874. La formule d'*Héraclide* paraît avoir été ἀνάρμους ὄγκους. Cf. *Eusèb.*, P. E., XIV, 23, 3 ; *Sext.*, P. H., 32 ; adv. *Math.*, X, 318 ; *Stobée*, *Ecl.*, I, 350 ; et saepe. Les ὄγκοι de Héraclide paraissent, d'après Sextus, se distinguer des atomes de Démocrite, en ce qu'ils ne sont pas ἀπαθῆ... On reconnaît la doctrine de Platon, dont les corps élémentaires sont aussi changeants (Cf. Zeller, II, 1[4], 1035[3]). Pour le reste, la doctrine physique d'Héraclide paraît inspirée souvent par les théories antésocratiques. Cf. not. *Aét.*, IV, 9, 6 (Heinze, *o. c.*, p. 6[2]).

875. *Philippe d'Opus* est généralement considéré comme l'auteur de l'*Epinomis* (*Diogène*, III, 37); Zeller, II, 1[4], 978[2]; Heinze, *o. c.*, 29.

876. *Epinomis*, 973 D, 982 A, 985 D, 992 C et saepe. On trouve aussi dans l'*Epinomis* la théorie des cinq éléments, 981 C, 984 B et sq.

DEUXIÈME PARTIE

ARISTOTE

CHAPITRE PREMIER

GÉNÉRALITÉS. — LE MOT Ὕλη.

§ **261.** — Par ses origines mêmes, la doctrine d'Aristote est ambiguë. D'abord, elle se rattache étroitement, comme nous le verrons, aux théories physiques et cosmogoniques, qui tentent de représenter, en images vivantes, le développement des choses. — Mais elle tient de plus près encore aux conceptions des logiciens et des sophistes. Elle en imite la subtilité, elle en retient les divisions; elle se plaît à la même dialectique verbale. — Enfin, elle est vraiment scientifique, c'est-à-dire soucieuse d'accommoder la théorie aux faits observés, de ne fournir suivant le mot d'Héraclide que des hypothèses conformes aux phénomènes[877]. — Cette complexité en rend l'étude difficile. Il est hasardeux de vouloir, avec Baeumker ramener à l'unité la doctrine d'Aristote[878]. Mais il est dangereux aussi d'y relever des contradictions souvent plus apparentes que réelles, et de

877. Le mot est attribué par Simplicius à Platon (*de Caelo*, 119): τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα. Cf. Hulstch, *das astronomische System des Heraklides von Pontos: Jahrb. für Kl. Philol.*, 1897, p. 305, 316. — Comp. *Aristote*, *Phys.*, VIII, 3, 254a, 30; 253a, 32. Cf. R. Eucken, *Methode der aristotel. Forschung.*, 1872, p. 21, 22.

878. Cf. Baeumker, *Problem der Materie*, p. 210 et sq. Comp. Lewes, *Aristotle, a chapter from the history of science*, 1864, ch. II; Eucken, *Methode der aristotelischen Forschung*, p. 148, 149, 142.

méconnaître, sous la diversité des applications, l'unité de la pensée qui l'inspire.

§ **262.** — Ces difficultés nous apparaissent tout de suite lorsqu'il s'agit de déterminer le sens exact du mot qui sert dans l'œuvre d'Aristote à désigner la matière ou le devenir[879].

Ce mot, Aristote ne l'a point créé. Il l'a reçu de ses devanciers auxquels il servait à désigner la forêt, les arbres, et quelquefois, par exception, les matériaux qu'on en peut tirer. Ce double sens apparaît déjà dans les textes les plus anciens. Dans l'Iliade, la ὕλη est tantôt la forêt, dont les frondaisons couronnent les crètes, tantôt le bois qu'on y recueille pour la construction des vaisseaux[880]. Plus tard la même métaphore se retrouve chez Hérodote. Xerxès a employé pour jeter sa digue sur l'Hellespont beaucoup de matériaux, des fagots et du bois (πολλὴν... δ' ὕλην). Dans toute l'époque classique, jusqu'à Aristote, le mot n'a que ces deux sens. On les rencontre tous les deux chez Thucydide et chez Platon[881].

879. DÜMMLER (*Récension du livre de* BAEUMKER, *Problem der Materie*), *Berlin., philol. Wochenschrift*, 1891, p. 11 et *Kl. Schriften*, 1901, I, p. 282, reproche à BAEUMKER d'avoir négligé d'expliquer les notions de οὐσία, σῶμα, δύναμις. On y peut ajouter le terme ὕλη.

880. Les divers sens primitifs du mot ὕλη sont distingués, *Etym. Magn.*, 776 A, 33, *Gaisf.*, ὕλη. σημαίνει δὲ τρία· τὰ ξύλα... καὶ τὸν σύνδενδρον τόπον... ἔστι καὶ ὄνομα πόλεως. Comp. *Suidas*: Ὕλη· ὁ σύνδενδρος τόπος. En ce sens, le mot est employé dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, où il reçoit les épithètes: δάσκιος: *Iliade*, XV, 273; *Od.*, V, 470; ἄσπετος, *Il.*, II, 455; XXIII, 127; XXIV, 784; βαθεῖα, *Iliad.*, XX, 491; XV, 606; XVI, 766; *Od.*, XVII, 316; 104; πυκινή, *Il.*, XVIII, 320; *Od.*, VI, 128; ἀζαλέη, *Od.*, IX, 234; πολυάνθεος, *Od.*, XIV, 353; ἄξυλος, *Il.*, XI, 155. Elle couvre les montagnes. Dans le texte de l'*Od.*, V, 257, πολλὴν δ' ἐπεχεύατο ὕλην, le mot paraît désigner le bois de construction en général. Les mêmes épithètes se retrouvent dans *Hésiode*, *Tr. et jours*, 420, 511, 490, 1010, 422, 807, 591. Comp. *Théog.*, 694. *Pindare*, *Pyth.*, III, 37.

881. Le mot est pris au sens ordinaire de forêt : IV, 21; IX, 37; VI, 80. — Le texte VII, 36, ὕλην ἐπεφόρησαν· κόσμωι δὲ θέντες τὴν ὕλην γῆν ἐπεφόρησαν a été traduit de diverses manières; cf. SCHWEIGHAEUSER, III, 335, VALLA, des matériaux; LARCHER, des planches; DINDORF, *sarmenta*; SCHWEIGHAEUSER, des fagots. — Mêmes sens chez *Xénophon*, 1° forêt, I, 5, 3. K., 6-12; 9, 2, 19; 10, 7; 2° fagots, rameaux, E., 4, 5, 4, I, 3, 5, 6, ἐπιβαλῶ ὕλην καὶ γῆν; 3° en général, matériaux de construction: E., 1-17, ὕλην ἐκ τῆς Ἴδης κομίζεσθαι (du bois, pour construire des navires). *Thucydide*, 1° forêt, II, 77; III, 98; IV, 29, 30, 34, 69; 2° bois de construction, II, 98; II, 75: ἐφόρουν δὲ ὕλην ἐς αὐτὸ καὶ λίθους καὶ γῆν καὶ εἴ τι ἄλλο ἀνύτειν μέλλοι ἐπιβαλλόμενον. Comp. *Platon*, *Pol.*, 272 A, ἀπό τε δένδρων καὶ πολλῆς ὕλης ἄλλης; *Phil.*, 54 C; *Lois*, 761 C, 849 D.

Les rhéteurs et logographes nous offrent une première généralisation. La ὕλη désigne pour eux les thèmes ou les lieux communs que le discours doit développer. Il y a une ὕλη ῥητορική. La tâche du rhéteur est d'élaborer cette matière, d'en extraire et d'en ordonner, prêts à tout usage, les thèmes oratoires.

Avec les médecins de l'école d'Alcméon le mot, au temps même de Platon, s'enrichit d'un sens nouveau. Il désigne l'ensemble des matériaux dont la combinaison va constituer un corps vivant quelconque. Or, chacun de ces corps est fait de matériaux particuliers. La ὕλη du cheval n'est pas identique à celle de l'homme ou du chien. Cette diversité de matériaux se traduit, dans la pratique, par la diversité des régimes alimentaires convenables à chaque animal. La nature des aliments salutaires à chaque être dépend de sa ὕλη propre. Une des tâches du médecin sera donc de la connaître. Même, l'on peut concevoir qu'elle n'est pas invariable. Outre les règles générales applicables à tous les êtres de même espèce et qui fixent pour chacun d'eux la nature des substances comestibles ou toxiques, il y a les règles particulières qui dépendent des tempéraments individuels, des circonstances extérieures, de la nature du sol, de l'air ou du climat.

Le mot ὕλη, d'une part, s'est donc généralisé à tous les matériaux, et par une métaphore naturelle il a passé à des matériaux qui ne sont point sensibles, et, en même temps, on l'a appliqué plus spécialement à une sorte particulière de matériaux, ceux qui composent les êtres vivants.

§ 263. — Le sens primitif du mot ὕλη apparaissait ainsi comme assez voisin de celui de notre mot « matière ». Cela n'est vrai cependant qu'en partie. En réalité, le mot grec a une valeur beaucoup plus large, beaucoup plus indéterminée. Chez nous, par la force d'une ancienne habitude, le terme matière est devenu synonyme à peu près du terme « corps ». C'est par métaphore seulement, que nous l'appliquons à des réalités incorporelles. Au contraire, en Grèce, une expres-

sion telle que ὕλη ῥητορική n'est point à proprement parler métaphorique, non plus que d'autres formules fréquentes comme *ὕλη νοητή*, *ὕλη τοπική*, *ὕλη τῶν ἀριθμῶν*, *ὕλη τῶν μεγεθῶν*, *τῶν εἰδῶν* etc.[882]. Si le terme ὕλη désigne, à l'origine, une sorte particulière de corps, il semble que le souvenir de la métaphore qui en étend infiniment le sens, soit perdu, au moment où Aristote va l'employer[883]. L'équivalence des deux termes « matière » et corps sera proclamée seulement par les stoïciens, et encore avec des réserves. Il faudra, pour qu'elle devienne complète, que le mot *materia* ou *materies* ait traduit le terme ὕλη, et qu'il ait servi, par les soins de Cicéron, de Sénèque et de Pline, a fixer les résultats de la spéculation stoïcienne.

§ **264**. — Aussi bien, il n'est point sûr que notre analyse épuise, sous cette forme, tout le contenu du terme ὕλη. Il est naturel d'abord, assurément, de penser que l'on passe par une métaphore simple, de la forêt aux matériaux qu'elle fournit. Mais, si l'on essaye de remonter jusqu'aux images primitives, on est sans doute obligé de considérer des représentations plus confuses et plus complexes. — D'un côté, le mot ὕλη vient, peut-être, comme le latin *sylva,* d'une racine indo-européenne SULW, à laquelle se trouvent peut-être associées les idées de fécondité et de génération[884]. —

882. Cf *Aristote, Mét.*, VIII, 1, 1042ᵃ, 25; VII, 10, 1036ᵃ, 9. — Par exemple le genre est appelé ὕλη. *Phys.*, II, 9, 200ᵇ, 7; *Mét.*, V, 6, 1016ᵃ, 28; 24, 1023ᵇ, 2; 28, 1024ᵇ, 9; VIII, 1, 1045ᵃ, 34; X, 8, 1068ᵃ, 23. — La voix est nommée ὕλη par rapport aux divers sons : *Gén. An.*, V, 7, 786ᵇ, 21 ; *Mét.*, VII, 12, 1038ᵃ; il y a une matière des choses pratiques : *Eth. N.*, V, 14, 1137ᵇ, 19 et saepe. Cf. plus bas.

883. L'emploi philosophique du mot ὕλη est bien dû à Aristote. L'opinion de Tennemann, *Syst. der plat. philosophie,* 1802, p. 103, qui renvoie au texte de la *Physique,* IV, 2, 209ᵇ, 12, est inexacte Ce texte, en effet, se réfère au *Timée,* où le mot ὕλη ne figure pas dans le sens général de matière [69 a]. Comp. *Plut. de déf. or.*, 414 f, οἱ λέγοντες ὅτι Πλάτων τὸ ταῖς μενομέναις ποιότησιν ὑποκείμενον στοιχεῖον ἐξευρών, ὃ νῦν ὕλην καὶ φύσιν καλοῦσιν... et *Chalc. in Tim.*, 379. Cf Waitz, *Arist. Organon,* II, p. 402 « *primus videtur Aristoteles usurpasse.* » Cf. note 667.

884. Les étymologistes du xixᵉ siècle rattachent le mot ὕλη à la racine *sû* = engendrer (d'où viendraient le sanscrit *pra-sû-nam* fleur, le grec ὕλϝα qui a donné en latin *sylva*). Telle était l'opinion de Curtius, *Grundzüge der*

D'un autre côté, la mythologie comparée nous fait connaître un grand nombre d'images relatives aux arbres, à la forêt, aux cultes sylvestres. Nous en avons déjà, peut-être, rencontré quelques-unes à l'occasion des cosmogonies les plus anciennes. Si l'hypothèse solaire de Darmesteter[885] est probablement inexacte, il semble bien qu'Aristote, et nous y reviendrons, conserve quelque chose d'un sens plus ancien et plus vague du terme ὕλη. Et la hardiesse du transfert, par lequel il l'étend à tout ce qui change, l'extraordinaire diversité des applications qu'il se permet d'en faire tiennent, sans doute, à la persistance inconsciente d'un tel souvenir.

Quoi qu'il en soit, le mot ὕλη désigne, pour Aristote, le devenir sous toutes ses formes. Par suite, il n'y a point de partie de sa doctrine, logique, physique ou politique, dans laquelle Aristote ne trouve le moyen de faire usage de sa notion de la ὕλη. La ὕλη sera tantôt le genre, dans son rapport avec les différences, tantôt le sujet, dans son rapport avec les prédicats. Ce sera, d'une manière générale, l'ὑποκείμενον ou le substrat ; ce sera parfois, plus précisément, le substrat de la naissance et de la mort. Une étude détaillée de ce vocabulaire peut seule nous orienter au milieu de ce dédale de constructions variées. Cette étude nous montrera la doctrine d'Aristote sous son aspect logique et dialectique. Il restera ensuite à la considérer, dans sa forme concrète, dans l'interprétation qu'elle fournit des choses physiques, dans les applications innombrables qu'elle développe.

gr. Etymologie, 1879, p. 109 et 373. Les derniers travaux sont moins affirmatifs. Selon MEYER, *Handb. der gr. Etymol.*, 1900, le mot serait « d'origine obscure ».

885. Cf. J. DARMESTETER, *Essais orientaux*, 1883, p. 141 et sq.

précision. L'espèce peut presque toujours être définie. L'individu ne donne lieu ni à la définition ni à la démonstration, ou, du moins, si la démonstration peut s'y appliquer, c'est grâce à l'espèce qu'il manifeste. Le genre est trop pauvre, l'individu trop riche ; ni l'un ni l'autre ne se peuvent démontrer. Au contraire, l'espèce est connue dans la mesure où elle joue, vis-à-vis du genre, le rôle d'un substrat. Elle permet une synthèse de concepts, car le genre n'est pas en lui-même, mais en elle. La définition remplace l'unité apparente de l'espèce par une dualité. A l'espèce elle substitue le couple formé par le genre et la dernière différence. — Pour ces raisons, on pourra dire que l'espèce est substrat du genre. Mais, on n'emploiera pour la désigner le mot ὑποκείμενον que par exception. Car l'espèce n'est qu'un substrat intermédiaire et incomplet. Elle n'est réelle que dans les individus.

§ 267. — 2. La théorie de la définition nous fournit immédiatement un deuxième sens. Chaque espèce se distingue des espèces voisines coordonnées dans le même genre, par un certain nombre de différences [892]. La définition, pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons, se contente d'indiquer la dernière différence, qui en raccourci, en résumé, enferme toutes les autres. Or, chacune de ces différences implique d'autres différences plus larges et toutes ne subsistent que par le genre qui est, en un sens, leur substrat commun. Le genre, par analogie, est appelé substrat des différences comme l'espèce est substrat du genre. Ce deuxième emploi du mot paraît contraire au premier. L'espèce était plus particulière que le genre auquel elle sert de substrat. Le genre, substrat des différences, paraît plus général. La

892. *Mét.*, V, 6, 1016a, 26, ὅτι τὸ γένος ἓν τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς, οἷον ἵππος ἄνθρωπος κύων ἕν τι, ὅτι πάντα ζῷα, καὶ τρόπον δὴ παραπλήσιον, ὥσπερ ἡ ὕλη μία. (Cf. Bonitz, *ad h. loc.*, p. 255.) Cf. V, 25, 1023b, 22 ; 28, 1024b, 8, οὐ γάρ ἡ διαφορὰ καὶ ἡ ποιότης ἐστί, τοῦτ' ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον, ὃ λέγομεν ὕλην (Cf. *Alexand. ad h. l. Hayd.*, 429, 30) ; VII, 12, 1038a, 4 ; VIII, 6, 1045a, 35 ; X, 8, 1058a, 23 ; *Phys.*, II, 9, 200b, 9, ἔστι γὰρ ἐν τῷι λόγωι ἔνια μόρια ὡς ὕλη τοῦ λόγου.

difficulté, nous le verrons, est apparente, car ce sont des qualités générales qui forment les différences[893].

§ 268. — 3. Ce deuxième sens nous permet de passer au dernier. Chaque individu est substrat, d'une manière générale. En effet, il est substrat non seulement par rapport aux genres et aux différences qui se réalisent en lui, mais encore et surtout par rapport aux qualités qu'il reçoit. En un sens, on pourrait être tenté de dire des qualités qu'elles font partie de la hiérarchie logique des genres. Mais, en un autre sens, elles ont une situation spéciale et caractéristique. Comme les genres, elles existent seulement dans des substrats. Mais tandis que les genres et les espèces s'y fixent d'une manière relativement permanente, les qualités, nous le verrons, augmentent et diminuent sans cesse, changent constamment, Et, puisque l'individu seul est réel, c'est seulement dans des sujets définis, dans des individus et non point à l'état libre, qu'elles subiront leurs variations[894].

De ces variations, les unes seront particulières à l'individu dans lequel elles se produisent. Les autres lui seront communes avec tous les individus de même espèce ou de même genre. Puisque l'espèce n'existe que dans les individus, variations communes et variations spéciales se réalisent, de la même manière, dans les individus seuls. Mais on peut les distinguer, et, en un sens, l'individu, en un autre sens, l'espèce méritent le nom de substrats.

Le même mot ὑποκείμενον désigne donc tantôt le genre, tantôt l'espèce, tantôt l'individu. Par quel artifice Aristote a-t-il rapproché ces trois réalités? Il convient d'abord de

893. *Mét.*, VII, 12, 1038ᵃ, 6, ἡ μὲν γὰρ φωνὴ γένος καὶ ὕλη, αἱ δὲ διαφοραὶ τὰ εἴδη καὶ τὰ στοιχεῖα ἐκ ταύτης ποιοῦσιν. Cf. *de gen. an.*, V, 7, 786ᵇ, 21 et *Mét.*, V, 6, 1016ᵃ, 26; 25, 1023ᵇ, 22, 28; VII, 12, 1038ᵃ, 4; VIII, 6, 1045ᵃ, 35; X, 8, 1058ᵃ, 23.

894. Tout πάθος est ἐν ὑποκειμένωι τινί; *Mét.*, IX, 7, 1049ᵃ, 29, οἷον τοῖς πάθεσι τὸ ὑποκείμενον ἄνθρωπος καὶ σῶμα καὶ ψυχή, πάθος δὲ τὸ μουσικὸν καὶ λευκόν; *de Gen. et Cor.*, I, 4, 319ᵇ, 8, ἐπειδὴ οὖν ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον καὶ ἕτερον τὸ πάθος ὃ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου λέγεσθαι πέφυκεν... Cf. *Phys.*, I, 6, 189ᵃ, 30; I, 4, 188ᵃ, 6; *de Gen. et Corr.*, I, 3, 317ᵇ, 33; 5, 320ᵇ, 25; 10, 327ᵇ, 22; *Mét.*, XIII, 2, 1077ᵇ, 5; VII, 13, 1038ᵇ, 28.

Ainsi la doctrine logique de la définition et de la démonstration implique des hypothèses qui la dépassent singulièrement. Elle nous force, si nous en voulons comprendre toutes les parties, à empiéter sur le domaine de la physique. Aristote refait, en somme, dans les *Analytiques* et dans la *Métaphysique*, d'un point de vue un peu différent les analyses du *Parménide* et du *Sophiste*. Ici comme là il s'agit de montrer la nécessité du devenir et de l'ordre.

Nous avons ainsi démontré l'existence de l'ὑποκείμενον. Or, les diverses acceptions de ce terme peuvent être rapprochées à l'aide d'un caractère commun. Tout ὑποκείμενον implique un certain changement dont la variété et l'étendue augmente à mesure que l'on descend vers des êtres plus particuliers et plus concrets. Le genre, l'espèce, l'être individuel sont définis à chaque degré par un certain nombre de πάθη qui en qualifient l'essence. C'est maintenant la nature de ces πάθη eux-mêmes qu'il faut analyser.

CHAPITRE III

ANALYSE LOGIQUE DE L'IDÉE DU DEVENIR

§ **273.** — Les considérations qui précèdent déterminent d'avance les conditions dans lesquelles se pose, pour Aristote, le problème du devenir. D'avance, nous savons que le changement, s'il est universel, n'est pas complet, que des réalités lui échappent et que pourtant il n'y a pas une forme de l'être à l'occasion de laquelle ne se pose pas le problème du devenir. L'étude des conditions générales du changement relève plus spécialement de la philosophie première et de la physique. C'est spécialement de la philosophie première qui définit les termes d'un usage universel. Mais l'étude spéciale des diverses formes du devenir appartient en propre à la physique. C'est du moins dans la nature que s'en manifestent les formes les plus importantes.

I. — Position du problème.

§ **274.** — Nous apercevons dans la nature des modes multiples du changement. Chacun d'eux s'accomplit en un être déterminé et défini dont il reflète les caractères propres. Mais, d'après les analyses précédentes, chacun de ces changements, portant sur des πάθη, implique un « substrat », un ὑποκείμενον. En général, cet ὑποκείμενον est la ὕλη[906]. C'est

906. *Mét.*, V, 18, 1022ª, 18 : δευτέρως δὲ <ὑπόκειται> ὡς ἡ ὕλη ἑκάστου καὶ τὸ ὑποκείμενον ἑκάστωι πρῶτον; *Phys.*, II, 1, 193ª, 29 : ἡ πρώτη ἑκάστωι ὑποκειμένη ὕλη... Sur ces textes, cf. *Philopon*, *Phys.*, 190, 20, *Vitelli*; *Asclep. in Mét.*, 397, 25; 464, 4 ; *Hayd.* : ποτὲ μὲν γὰρ φαίνεται ὅτι ὕλη ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον

même la définition la plus large que l'on puisse donner de la ὕλη[907]. Partout où il existe une forme quelconque du du devenir, il y a une ὕλη[908]. Et inversement, il n'y a point de ὕλη, sans quelque forme du changement[909]. Aristote répète bien souvent que seules les choses changeantes ont une ὕλη. Étudier la ὕλη, c'est donc analyser les conditions générales du changement. Pourtant *a priori*, une telle étude paraît impossible. Car le changement pur, abstraction faite des formes et des qualités qui le fixent, est inconnaissable et insaisissable. On ne peut considérer — et toute la théorie logique nous y force — les changements que dans leurs rapports avec des formes définies. L'étude de l'ordre du changement précède en fait celle du changement brut. Aussi bien, dans le monde, nous n'apercevons guère que des changements ordonnés et orientés d'une manière définie[910].

πᾶσιν· αὕτη γάρ ἐστι ἐν ἧι γίνονται καὶ ἀπογίνονται ποσότητες ποιότητες πάθη καὶ τὰ λοιπά... οὐδὲν φαίνεται ὑπομένον πλὴν ἡ ὕλη, ὥστε αὕτη πᾶσιν ὑπόκειται. Cf. *Ibid.*, 488, 2; 6. — Comp. *Gen. et Cor.*, I, 4, 320ª, 2; *de Caelo*, III, 8, 306ᵇ, 17; *Mét.*, VIII, 2, 1042ᵇ, 9; XII, 3, 1070ª, 11; *de Anim.* II, 1, 412ª, 19; 414ª, 14; *Météorol.*, I, 2; *Polit.*, I, 8, 1256ª, 8. On dira: ὑποκειμένη ὕλη. *Phys.*, II, 1, 193ª, 29; *de part. an.*, I, 2. 640ᵇ, 8; II, 1, 646ª, 35.

907. Cf. *Mét.*, I, 3, 983ª, 29: τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον; V, 18, 1022ª, 18; ἡ ὕλη ἑκάστου καὶ τὸ ὑποκείμενον ἑκάστωι πρῶτον; XII, 3, 1070ª, 11; comp. *Gen. et Cor.*, I, 1, 315ª, 1; *Mét.*, VII, 12, 1038ᵇ, 5: ὅτι διχῶς ὑπόκειται ἢ τόδε τι ὂν ὥσπερ τὸ ζῶιον τοῖς πάθεσιν, ἢ ὡς ἡ ὕλη τῆι ἐντελεχείαι; IX, 7, 1049ª, 36; VIII, 1, 1042, 810; V, 7, 1017ᵇ, 13 et *saepe*, cf. note précédente.

908. *Mét.*, VII, 7, 1032ª, 20: ἅπαντα δὲ τὰ γινόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνηι ἔχει ὕλην. Cf. *Phys.*, I, 6-10; *Mét.*, VI, 1, 1026ª, 3; VII, 8, 1033ᵇ, 18: καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῶι γιγνομένωι ὕλη ἔνεστι; VI, 1, 1025ª, 2 (Cf. *Alex. in h. l. Hayd.*, 444, 24); VIII, 3, 1044ª, 11; *Gen et Cor.*, I, 3, 318ª, 9: ὕλην... δι' ἣν ἀεὶ φθορὰ καὶ γένεσις οὐχ ὑπολείπει τὴν φύσιν. [*Mét.*, XI, 2, 1060ᵇ, 24]: τά γ'ἐν ὕληι φθαρτὰ πάντα. Comp. *Mét.*, VIII, 6, 1045ª, 36; XII, 6, 1071ᵇ, 20; *de Gen. et Cor.*, II, 9, 335ª, 32, 65ᵇ. Mais il ne faut pas prendre au pied de la lettre la formule: τὰ ἐν ὕληι φθαρτά. En effet, le ciel lui-même qui a une ὕλη (*de Caelo*, I, tout le ch. IX) est éternel et incorruptible (Cf plus bas, notes 968 et sq. *de Caelo*, II, 1, 283ᵇ, 26). La présence de la ὕλη se traduira seulement en lui par le mouvement circulaire.

909. *Mét.*, VIII, 6, 1045ª, 36: ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητήν, εὐθὺς ὅπερ ἕν τι [εἶναί] ἐστιν ἕκαστον [Cf. sur ce texte, Bonitz, p. 375], XII, 6, 1071ᵇ, 20: ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης· [il s'agit de l'οὐσία ἀκίνητος] ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἴ πέρ γε ἄλλο τι ἀΐδιον. Cf. VIII, 4, 1044ᵇ, 27: οὐδὲ παντὸς ὕλη ἐστὶν ἀλλ' ὅσων γένεσίς ἐστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα· ὅσα δ' ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ἔστιν [ἢ μή] οὐκ ἔστι τούτων ὕλη.

910. Cf. *de Gen. et Cor.*, II, 10, 336ᵇ, 10; *de Cael.*, II, 4, 287ª, 25; *Mét.*, VII, 9, 1034ª, 31 et *saepe*.

II. — Le changement et la δύναμις.

§ **275.** — La première notion intelligible d'un changement est fournie par la doctrine de la δύναμις. La définition la plus simple que l'on puisse donner de la ὕλη, c'est qu'elle est δύναμις = puissance[911]. Mais le mot a des sens variés. En premier lieu, une réalité est dite δυνάμει, en puissance, quand elle est seulement possible, quand elle peut être ou ne pas être, quand elle peut apparaître ou se cacher[912]. Un homme qui sait pas peut à volonté montrer ou cacher sa science. Un morceau de bronze ou de bois peut être ou n'être pas une statue, une ligne peut être ou n'être pas divisée par moitié[913]. La δύναμις est donc quelque chose de possible ou d'indéterminé[914]. On exprimera la même

911. *Mét.*, VII, 7, 1032a, 20 : δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον, τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ ἑκάστωι ὕλη Comp. *Phys.*, II, 3, 195b, 23 ; IV, 9, 217a, 22 et sq. ; *Mét.*, IV, 4, 1007b, 28 ; 5, 1009a, 33 ; VIII, 1, 1042a, 27 ; 2, 1042b, 9 ; 1043a, 12-16 ; 20, 27 ; 6, 1045a, 23 ; VII, 10, 1035a, 25 ; IX, 8, 1050a, 15 ; 1050b, 27 ; 6, 1048b, 9 ; X, 2, 1060a, 21 ; XII, 2, 1069b, 14 ; 5, 1071a, 8 ; 4, 1070b, 12 ; XIII, 3, 1077b, 17 ; 1078a, 20 ; 10, 1087a, 18 ; *de An.*, II, 1, 412a, 9-16 ; *de Caelo*, I, 12, 283b, 4 ; *Gen. et Cor.*, II, 9, 335a, 32, Très souvent δυνάμει ὄν et ὕλη sont synonymes. Ex. : *Mét.*, VIII, 6, 1045a, 23 : τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐνεργείαι. — Cf. encore, *Météor.*, I, 3, 340b, 1 ; IV, 1, 379a, 7 ; III, 7, 378b, 12 ; Zeller, II, 2³, p. 319. remarque que dans ce cas, il s'agit toujours de la matière immédiate, et non de la matière première qui est absolument τὸ δυνάμει ὄν. — Cf. Bonitz sur *Métaph.*, IX, 7, 1048b, 37.

912. *Mét.*, IX, 8, 1050b, 8 : πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν... τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν· τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. — De là résulte que le δυνατὸν μὴ εἶναι ἁπλῶς est φθαρτόν, et, par suite, que la δύναμις n'existe pas en ce sens pour les êtres qui sont ἄφθαρτα [1050b, 16]. — Cf. la note précédente et *Mét.*, XII, 6, 1071b, 19 ; *de Caelo*, I, 12, 283b, 4 ; *de An.*, III, 2, 427a, 7 ; *Rhét.*, II, 19, 1392a, 11 ; *de Interp.*, 9, 19a, 17. — Comp. *de Gen. et Cor.*, II, 9, 335a, 32 : ὡς μὲν οὖν ὕλη τοῖς γενητοῖς ἐστιν αἴτιον τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι ; *de Caelo*, I, 12, 283b 4, : τῶν δὲ τοιούτων ἡ αὐτὴ δύναμις τῆς ἀντιφάσεως, καὶ ἡ ὕλη αἰτία τοῦ εἶναι καὶ μή ; *Mét.*, VII, 15, 1039b, 29 : (ὕλη) ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή.

913. *Mét.*, IX, 6, 1048a, 32 : λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῶι ξύλωι Ἑρμῆν καὶ ἐν τῆι ὅληι τὴν ἡμίσειαν... καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα... Cf. *Phys.*, I, 7, 190b, 9 ; *Mét.*, III, 5, 1002a, 22 ; V, 7, 1017b, 7.

914. *Mét.*, IV, 4, 1007b, 28 ; τὸ γὰρ δυνάμει ὂν καὶ μὴ ἐντελεχείαι τὸ ἀόριστόν ἐστιν ; 5, 1009a, 6 et sq. (où se trouve la définition de δυνάμει ὄν) ; VIII, 1, 1042a, 27 : ὕλην δὲ λέγω, ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείαι δυνάμει ἐστὶ τόδε τι ; VIII, 2, 1042b, 9 ; IX, 7, 1049b, 1 ; IX, 8, 1050a, 15 ; XII, 2, 1069b, 3, 14, 24, 32 ; XIII,

Sous ce premier aspect la δύναμις comporte, semble-t-il, l'indétermination et la contingence.

§ 277. — Mais, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que l'indifférence logique ne suffit point à la définir. En fait, la δύναμις, ὑποκείμενον du changement, est loin d'être indifférente à la forme d'être, qui, au cours du changement, va la remplacer. En effet, si le savant qui possède la science en puissance est capable de la montrer ou de la cacher, si le bronze peut devenir ou ne pas devenir la statue, il ne dépend pas de l'ignorant de se montrer savant et toute matière, l'eau par exemple, n'est pas propre à façonner une statue[922]. La δύναμις n'entraîne point la réalisation nécessaire de l'un des contraires, mais entre la forme d'être à laquelle elle est subordonnée et sa nature propre, il existe une relation. Cette relation a pour effet de limiter plus ou moins étroitement le nombre de possibilités afférentes à chaque puissance[923]. En réalité, chaque puissance peut devenir ou ne pas devenir une catégorie d'êtres déterminés. Mais cette alternative mesure toute la contingence qui réside en elle. La possibilité d'être ou de n'être pas tel ou tel être défini, à cela se borne l'indétermination de la δύναμις. De là vient qu'il est loisible de la nommer elle-même une forme d'être.

En effet, entre la présence d'un être (ἐντελέχεια), son achèvement et sa puissance, il existe une relation nécessaire.

Mét, XII, 4, 1070b, 14; *Phys.*, I, 6, 189b, 16 (Cf. *Théophr.*, *Dox.*, 477, 16; *Simpl. Phys.*, 211, 4, 20; 214; 215, 1; *Philopon, Phys.*, 187, 20; *Vitelli*). — De là résulte (*Phys.*, I, 9, 192a, 29) que la matière est, en elle-même: ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον (Cf. *Simpl. Phys.*, 253, 30 D).

922. Cf. *Pol.*, I, 8, 1256a, 10; *de part. an.*, I, 1, 640b, 25; *de gen. an*, I, 18, 724a, 23; *Mét.*, V, 2, 1013b, 6 et sq.; et surtout *Phys.*, II, 3, 195a, 33 et sq.

923. *Mét.*, VIII, 4, 1044a, 20: γίγνονται δὲ πλείους ὕλαι τοῦ αὐτοῦ, ὅταν θατέρου ἡ ἑτέρα ᾖι, οἷον φλέγμα ἐκ λιπαροῦ καὶ γλυκέος εἰ τὸ λιπαρὸν ἐκ τοῦ γλυκέος. — La suite du passage démontre l'union nécessaires des matières et des formes. Une même matière peut servir à faire des objets multiples: οἷον ἐκ ξύλου καὶ κιβωτὸς καὶ κλίνη. Au contraire: ἐνίων δ' ἑτέρα ἡ ὕλη ἐξ ἀνάγκης ἑτέρων ὄντων, οἷον πρίων οὐκ ἂν γένοιτο ἐκ ξύλου. — Cf. *de an.*, II, 2, 414a, 26 et *Mét*, VIII, 4, 1044b, 1: δεῖ δὲ τὰ ἐγγύτατα αἴτια λέγειν· τίς ἡ ὕλη; μὴ πῦρ ἢ γῆν, ἀλλὰ τὴν ἴδιον. Comp. *Phys.*, II, 4, 196a, 31.

On ne peut penser à la δύναμις sans penser aussi à l'ἐντελέχεια. La définition ou la connaissance de la δύναμις ne peut être obtenue que grâce à son ἐντελέχεια[924]. Mais inversement on ne peut dire d'une chose qu'elle existe en acte, qu'à la condition de se reporter à la puissance qui en prépare l'apparition. Les deux termes sont logiquement et réellement solidaires. Cela ne veut point dire que, l'un étant donné, l'autre soit nécessaire. On ne peut, nous le verrons, la δύναμις étant posée, en déduire analytiquement l'ἐντελέχεια. Mais la puissance est autre chose cependant que l'absence (ἀπουσία)[925] d'une forme donnée. Elle en annonce et en prépare l'apparition.

§ **278.** — Dire que la ὕλη est en puissance, cela revient donc à dire que le changement est orienté et limité, qu'il s'accomplit entre une puissance et un acte, entre deux formes solidaires et distinctes de l'être.

En effet, la puissance même est, en quelque manière, un être[926]. Seulement ce n'est pas un être complet. Par rapport à l'ἐντελέχεια la δύναμις est imparfaite. Mais en elle-même, elle subsiste comme une réalité distincte. Le marbre, puissance par rapport à la statue, n'est pas moins réel que la statue même, lorsque le ciseau du sculpteur l'en aura tirée. Même, à prendre les choses grossièrement, le mot de δύναμις paraît, dans un grand nombre de cas, l'équivalent assez exact de notre terme « matière ». Toutes les fois qu'il ne s'agit point de choses naturelles, la δύναμις en elle-même n'implique aucun changement ou plutôt le mot symbolise seulement la possibilité d'un changement dont rien ne nous dit qu'un jour il sera réalisé.

924. Cf. BONITZ, *Index* au mot δύναμις. *Mét.*, VII, 7, 1032b, 3 : τῆς γὰρ στερήσεως οὐσία ἡ οὐσία ἡ ἀντικειμένη, οἷον ὑγίεια νόσου· ἐκείνης γὰρ ἀπουσίαι δηλοῦται ἡ νόσος... Cf. IX, 2, 1046b, 8; IV, 2, 1013b, 12 ; *Phys.*, I, 7, 196a, 6; II, 3, 195a, 12 ; *de an.*, III, 6, 430b, 20. — Comp. TRENDELENBURG, *H. Beiträge*, I, 1846, p. 108.

925. *Mét.*, VII, 7, 1032b, 4.

926. *Mét.*, IX, 8, 1050b, 27 et sq. — De là la formule très fréquente : τὸ δυνάμει ὄν. Cf. BONITZ, *Index*, 207 *b*.

Mais il convient ici de prendre garde. Si l'on considère les divers exemples de puissances indiqués par Aristote, on y voit d'abord que l'être individuel, en tant que tel n'est jamais puissance. Une plante reste une plante. Elle n'est pas en puissance un animal, pas plus qu'un animal n'est en puissance un homme. Une espèce demeure ce qu'elle est, et ne se confond avec aucune autre. De même, tout individu, en tant que tel, a un existence irréductiblement distincte. Mais, avec plus d'attention, on voit que la notion de la δύναμις, au moins en ce qui touche la nature, sert moins à rapprocher et à enchaîner des êtres différents qu'à unir les diverses formes d'un seul et même être. Elle ne permet pas de ranger en série les espèces ni les individus qui demeurent coordonnés et distincts. Un homme est en puissance savant. Un enfant est en puissance un homme, mais on ne dira pas que l'animal est l'homme en puissance. On ne dira pas que l'homme est en puissance le cadavre. On dira bien sans doute que le corps est en puissance par rapport à l'âme, que l'âme végétative est puissance par rapport à l'âme sensitive, que celle-ci est en puissance par rapport à l'âme intellectuelle et il est vrai qu'à cette hiérarchie correspond la hiérarchie des êtres vivants. Mais en principe la hiérarchie des puissances et des actes n'implique pas un ordre hiérarchique des essences ou des espèces elles-mêmes[927].

§ **279.** — Si l'on y regarde de près, on voit que l'objet principal de la distinction de la puissance et de l'acte est de fournir un *ordre des attributs essentiels*. La définition, nous l'avons vu, fait connaître les attributs essentiels qui déterminent d'une manière concrète le contenu de l'essence. Chaque essence implique un certain ensemble de qualités. Par exemple l'homme est un animal rationnel. Mais le fait qu'il est animal et raisonnable implique une certaine hiérarchie de facultés, une certaine disposition du corps

927. En effet les espèces sont individuelles, et engagées dans le changement, elles forment une série dans laquelle il y a πρότερον et ὕστερον.

humain, un arrangement déterminé d'os, de chair et de muscles.

Or, ces facultés de l'âme, ces qualités du corps, ces os, cette chair et ces muscles n'ont pas une existence séparée. Si on les isole du corps tout entier ou de l'âme, ces divers éléments de l'essence ne subsistent point. En d'autres termes, la puissance, à proprement parler, n'existe pas comme être distinct. Elle n'est distincte que dans les productions de l'industrie humaine. Le bronze subsiste sans que l'artiste en tire la statue. Au contraire, la chair, les parties du corps et celles de l'âme ne subsistent que par la forme du corps et de l'âme dont elles sont les conditions[928].

De même, on peut dire que l'homme est en puissance savant. Mais la détermination « savant » n'existe pas avant le substrat qui est l'οὐσία individuelle, et sans lui. Or, chacune de ces déterminations rentre dans la série des attributs essentiels dont le cortège accompagne et détermine l'essence individuelle, dans les limites de la définition de l'espèce. La doctrine de la puissance et de l'acte sert donc à désigner l'ordre dans lequel ces attributs sont disposés.

Or, ces attributs sont tous en un certain sens des qualités. L'attribut essentiel désigne la qualité dans son rapport avec l'essenee[929]. Mais toute qualité a un contraire. Par suite elle change. Le mot de puissance s'emploiera donc uniquement pour désigner des êtres soumis au changement. Et pour chacun d'eux il s'applique non à la forme immua-

928. Cf. Philipson : ὕλη ἀνθρωπίνη, p. 230 et sq. La chair, par exemple, est une de ces réalités qui ne peuvent subsister sans une certaine matière : ἡ σάρξ οὐκ ἄνευ τῆς ὕλης. Cf. *de Anima*, III, 4, 429^b, 13 ; 7, 431^b, 15 et Trendelenburg et Rodier sur ces textes. En ce sens, Aristote dira que la physique raisonne περὶ ἀχώριστα. *Mét.*, VI, 1, 1026^a, 13 ; X, 3, 1061^b, 6 ; 4, 1061^b, 29, et *saepe*.

929. *Mét*, V, 30, 1025^a, 30 : συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἑκάστωι καθ' αὑτὸ μὴ ἐν τῆι οὐσίαι ὄντα, οἷον τῶι τριγώνωι τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν (Cf. de *part. an.*, 3, 643^a, 3 ; *Anal. pr.*, III, 5, 74^a, 25 ; *Top.*, II, 3, 110^b, 22). Le rôle de la démonstration est de découvrir les accidents essentiels. *Pr. Anal.*, III, 7, 75^b, 1 : τὸ γένος... οὗ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα δηλοῖ ἡ ἀπόδειξις ; *de An.*, I, 1, 402^a, 15 : τῶν κατὰ συμβεβηκὸς ἰδίων ἀπόδειξις (Cf. Trendelenburg et Rodier, sur *de An.*, I, 1, 402^a, 8). — Cf. *Mét.*, XIV, 1, 1088^a, 17 ; I, 8, 989^b, 3 ; *de Gen et Cor.*, II, 10, 337^a, 28.

ble telle que la définition la fixe, mais à l'ensemble des changements ou des déterminations concrètes qui l'accompagnent. La théorie de la δύναμις sert à montrer comment ces changements se produisent dans un certain ordre, selon une loi définie, comment tous les changements réalisés en un être se subordonnent à la production d'une certaine forme. Par conséquent, définir la ὕλη comme δύναμις ce n'est point définir ce qu'il y a en elle d'indéterminé et de contingent. Tout au contraire, la théorie a pour objet de réduire la part de la contingence. Elle est symétrique de la doctrine de la définition. De même que la définition exige un ordre des différences et des attributs essentiels, de même la notion de la δύναμις impose la croyance à une hiérarchie des formes du changement. Il est facile de le voir. En effet la δύναμις n'est ni l'un ni l'autre des contraires. Elle est ce qui peut les recevoir tous deux. Mais il s'en faut que dans la pratique elle les reçoive tour à tour. Ce qui va se réaliser dans le développement de la δύναμις, ce n'est ni l'un ni l'autre des contraires, mais une certaine proportion, un certain rapport entre les contraires. Ce rapport n'apparaît sous sa forme achevée qu'au moment où la forme même, dans l'acte, se réalise. Mais la puissance en contient déjà l'ébauche et le germe. C'est un acte moins parfait et moins stable, mais qui a déjà toutes les déterminations de l'acte. La seule définition qu'on en peut donner est obtenue par une comparaison avec l'acte achevé.

L'idée de la δύναμις sert donc à unir d'une manière paradoxale l'être et le devenir. Nous ne trouvons point, dans la nature, de puissances qui ne soient à quelque degré des êtres déterminés et définis. Mais, en même temps, le mot lui-même implique que ces êtres sont imparfaits et inachevés, engagés dans le devenir, sans lequel on ne peut les concevoir.

Cette proposition est vraie d'une manière absolument générale. Car il n'y a point de puissance qui ne soit un acte par rapport à des puissances subalternes et il n'y a pas d'acte qui ne soit, à son tour, puissance par rapport à des actes plus achevés ou plus parfaits.

La puissance et l'acte qui s'y oppose n'existent donc qu'à l'occasion des êtres changeants. Partout où on les trouve se rencontre aussi l'opposition des qualités contraires, que momentanément ils retiennent et fixent. Les deux idées de changements et de relation sont unies étroitement par un artifice qui rappelle le platonisme.

Si cette interprétation est exacte, la théorie de la puissance et de l'acte ne nous fait pas comprendre ce qu'est le devenir. L'identification de δύναμις et de ὕλη ne nous apprend rien sur la nature du changement, sinon que toujours il est uni à la forme, ordonné par elle, déterminé par elle en grandeur et en direction. Introduisant dans le changement lui-même, ses distinctions logiques, Aristote y poursuit l'ordre que la théorie de la définition lui avait donné[930].

III. — Les divers modes du changement et leurs substrats.

Une analyse plus détaillée des divers modes du devenir est nécessaire pour comprendre toute la portée de l'opposition des puissances et des actes.

280. — En effet, les changements sont de diverses sortes. Tantôt — c'est le cas pour la naissance et la mort — ils entraînent la disparition totale d'un être déterminé, d'une οὐσία σύνολος ou bien ils amènent l'apparition d'une οὐσία σύνολος nouvelle[931]. Tantôt, ils se traduisent seulement par une

930. Cf. ch. II, 2.

931. Cf. *Phys.*, V, 5, 229a, 30; VIII, 7, 261a, 3; *Gen. et Cor.*, I. 2, 317a, 20 : ἔστι γὰρ γένεσις ἁπλῆ καὶ φθορὰ οὐ συγκρίσει καὶ διακρίσει, ἀλλ' ὅταν μεταβάλλῃ ἐκ τοῦδε εἰς τόδε ὅλον; 4, 319b, 14 : ὅταν δ' ὅλον μεταβάλλῃ μὴ ὑπομένοντος αἰσθητοῦ τινὸς ὡς ὑποκειμένου τοῦ αὐτοῦ, ἀλλ' οἷον ἐκ τῆς γονῆς αἷμα πάσης ἢ ἐξ ὕδατος ἀὴρ ἢ ἐξ ἀέρος παντὸς ὕδωρ, γένεσις ἤδη τὸ τοιοῦτον, τοῦ δὲ φθορά. Aristote ajoute que la φθορά est plus complète encore, quand la forme sensible qui disparaît est remplacée par une autre qui n'est pas sensible (comme lorsque l'eau est remplacée par l'air). — Comp. *Mét.*, XII, 1, 2, 1069b, 3, 10 et la classification des diverses formes de la μεταβολή. *Mét.*, [XI, 11, 1067b, 15] : ἢ ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον, ἢ ἐκ μὴ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον, ἢ ἐξ ὑποκειμένου εἰς μὴ ὑποκείμενον. Cf. *Phys.*, V, 1, 224b, 35; 225a, 16 (où se trouvent des exemples); 5, 235b, 6; VI, 10, 241a, 27, et *saepe*. — L'opposition

variation plus ou moins étendue de ses déterminations ou de ses accidents. Or, des quatre modes principaux du changement les trois premiers : altération qualitative, augmentation et diminution, mouvement local, laissent subsister l'*οὐσία σύνολος*[932]. Toutes les transformations portent sur les *πάθη* seuls. Le feu, pour être placé en bas ou en haut, n'en est pas moins le feu, et la croissance n'empêche point l'identité de l'enfant et de l'homme. Dans tous les cas, il y a passage d'un état à un autre état, non d'une essence à une autre essence.

En quoi consiste un tel passage ? Aristote a essayé de le déterminer par une analyse singulièrement subtile. Tout changement quelle qu'en soit la forme, se réalise dans le temps. Pour aller d'un état à un autre état, l'être doit franchir un certain intervalle[933]. Mais cet intervalle peut être indéfiniment divisé. Entre l'état initial et l'état final on peut découvrir une série infinie d'états intermédiaires. Le changement implique donc une série de réalisations successives et partielles de l'état final. Seul, l'état final mérite vraiment le nom d'acte. Mais chacun des états intermédiaires est déjà un acte et réalise un mode d'existence plus complet que l'état initial. Chacun des épisodes successifs est ainsi un acte imparfait, l'acte de l'être changeant en tant que tel, l'acte de l'être incomplet. On peut objecter que définir le changement dans ces conditions, c'est, en définitive, le diviser. Aristote a prévu cette difficulté. La série des termes n'est pas une série donnée ; l'infini qu'elle suppose

est présentée sous un autre aspect : *Phys.*, I, 7, 189^b, 32 ; 190^a, 21. Aristote distingue : τὸ ἁπλοῦν γιγνόμενον de τὸ συγκείμενον γιγνόμενον. Par exemple, un homme naît absolument. Mais s'il devient musicien, un sujet subsiste sous le changement : ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει μουσικὸς γινόμενος. Cf. I, 7, 190^b, 10-33 ; 190^a, 30, et *Simpl. Phys.*, 209, 14 ; 214, 215, 1 ; 211, 4, 20, *Diels*.

932. Cf. *Gen. et Cor.*, I, 5, 319^b, 10 : ἀλλοίωσις μὲν ἔστιν ὅταν ὑπομένοντος τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ὄντος, μεταβάλλῃ ἐν τοῖς αὐτοῦ πάθεσιν, ἢ ἐναντίοις οὖσιν ἢ μεταξύ, οἷον τὸ σῶμα ὑγιαίνει καὶ πάλιν κάμνει ὑπομένον γε ταὐτό... (de même le bronze peut prendre diverses formes). Cf. *de Caelo*, I, 3, 270^a, 27 ; *de Gen. et Cor.*, II, 4, 331^a, 14 et sq. ; *Mét.*, XII, 2, 1069^b, 12. — Cf. *Phys.*, VIII, 3, 245^b, 4 ; V, 2, 226^b, 2 ; *de An.*, I, 3, 406^a, 13.

933. *Phys.*, III, 1, 201^a, 10 ; ^{b}, 4 ; 2, 202^b, 7 ; VIII, 1, 251^a, 9 ; *Mét.*, XI, 9, 1065^b, 16-33 ; cf. *Phys.*, VIII, 1-6, 7. — Cf. Zeller, II, 2^3, p. 404 et sq.

n'est pas un infini actuel. Il est réalisé progressivement par le changement lui-même qui unit tous les termes. De plus ce changement porte non sur l'essence elle-même, mais sur ses qualités non sur la forme, mais sur l'*ὑποκείμενον*. Enfin, la partie importante de la théorie n'est pas la division renouvelée de Zénon, par laquelle on la caractérise souvent. Aristote insiste principalement sur la perfection relative des divers moments du devenir. Il rend compte moins de leur nature que de leur ordonnance.

Une telle succession implique, en fait, autre chose que des formes. Car chacun de ces états peut bien, à la vérité, être tenu pour une forme imparfaite. Mais la forme parfaite qui achève la série ne contient pas les conditions de cette division indéfiniment poursuivie. En réalité, seule la notion de la puissance les fournit. C'est parce qu'ils sont puissances que ces êtres successifs se distinguent les uns des autres, ne peuvent isolément subsister, se font suite et s'évanouissent. Il faut donc pour expliquer le changement qu'il y ait derrière la *δύναμις* elle-même quelque cause intime et profonde, par l'action de laquelle les formes se divisent et se dispersent à l'infini.

§ 281. — La même conclusion est imposée par l'étude de la forme la plus aiguë du changement. En effet, les êtres individuels donnés dans l'expérience sont de deux sortes. Les uns sont éternels. Les autres naissent et meurent[934]. Tous les individus du monde sublunaire appartiennent à la deuxième catégorie[935].

934. Cf. *Mét.*, XII, 6, 1071ᵇ. 4; *de Cael.*, I, 12, 281ᵃ, 3, 282ᵃ, 31; *Phys.*, I, 9, 191ᵃ, 28; III, 4, 203ᵇ, 8; *de part. an.*, I, 5, 644ᵇ, 23; *Mét.*, X, 10, 1058ᵇ, 29; *Phys.*, VIII, 9, 265ᵃ, 23.

935. *De part. an.*, I, 5 déb.: Τῶν οὐσιῶν ὅσαι φύσει συνεστᾶσιν τὰς μὲν ἀγενήτους καὶ ἀφθάρτους εἶναι τὸν ἅπαντα αἰῶνα, τὰς δὲ μετέχειν γενέσεως καὶ φθορᾶς. Cf. *Mét.*, XII, 10, 1075ᵇ, 13; *de Caelo*, III, 7, 306ᵃ, 9; *Mét.*, X, 10, 1058ᵇ, 26; *de Caelo*, I, 10, 279ᵇ, 20: ἅπαντα γὰρ τὰ γινόμενα καὶ φθειρόμενα φαίνεται; II, 280ᵇ, 1 et sq; 12, 283ᵇ, 19: τὰ γὰρ φθαρτὰ καὶ γενητὰ καὶ ἀλλοιωτὰ πάντα; *de Gen. et Cor.*, II, 1, 328ᵇ, 33: γένεσις μὲν γὰρ καὶ φθορὰ πάσαις ταῖς φύσει συνεστώσαις οὐσίαις οὐκ ἄνευ τῶν αἰσθητῶν σωμάτων. — Aristote constate que tous les êtres ne sont pas φθαρτά. *de Gen. et Cor.*, II, 9, 335ᵃ, 24: Ἐπεὶ δ'ἐστὶν ἔνια γενητὰ καὶ φθαρτά (Cf. 335ᵇ, 6).

limites les qualités opposées, de même il existe un sujet en lequel se réalisent les formes des différentes οὐσίαι[944].

§ 282. — Ce sujet est distinct de l'être même qui meurt. En effet, l'être individuel ne survit pas. Seule son essence éternelle survit; elle se réalise de nouveau en d'autres substrats. L'éternité d'un substrat est la condition nécessaire de la continuité des générations. C'est par elle seulement qu'il n'y a point d'arrêt dans le cycle des naissances et des morts et que la forme de l'espèce n'est pas détruite par la disparition des individus[945]. En réalité, ce substrat lui-même n'est point, comme nous le verrons, identique pour tous les individus. Il dépend déjà pour chaque être de la forme et de l'essence. Mais, pour parler en général, on peut admettre qu'en chaque espèce, l'étendue de ce substrat dépasse infiniment celle d'un individu donné. Même, on peut, par une abstraction légitime, parler d'un substrat général de la naissance et de la mort qui est proprement la ὕλη.

En un tel substrat sont réalisées au plus haut degré les propriétés du devenir et de la puissance. Par définition, il est ce qui peut être ou n'être pas. Car l'opposition de l'être et du non-être éclate surtout dans l'antithèse de la naissance et de la mort. Un tel substrat n'est plus rien que la possibilité absolue du changement. Et tous les autres changements et tous les autres rapports dont l'analyse nous a permis de préciser peu à peu le sens du mot ὑποκείμενον se subordonnent à cette dernière notion comme les espèces au genre.

§ 283. — Les études qui précèdent ne nous donnent

944. *Gen. et Cor.*, I, 4, 320a, 2 : ἔστι δὲ ὕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν, τρόπον δέ τινα καὶ τὸ ταῖς ἄλλαις μεταβολαῖς, ὅτι πάντα δεκτικὰ τὰ ὑποκείμενα ἐναντιώσεών τινων... Comp. *Phys.*, I, 9, 192a, 31 ; II, 3, 194b, 24 ; 195a, 17 ; *de Gen. an.*, I, 17, 724a, 24 ; *Mét.*, I, 5, 986b, 6 ; II, 3, 998b, 13 ; VIII, 2, 1043a, 21.

945. Cf. note 942 et *de Gen. et Cor.*, II, 10, 336b, 25 : ἀεὶ δ' ὥσπερ εἴρηται συνεχὴς ἔσται ἡ γένεσις καὶ ἡ φθορά, καὶ οὐδέποτε ὑπολείψει, δι' ἣν εἴπομεν αἰτίαν. Cf. II, 10, 335a, 28, et *saepe*.

point une notion uniforme de l'ὑποκείμενον et de la ὕλη. Toujours, nous avons dû hésiter entre deux conceptions solidaires et pourtant opposées. Nulle part mieux que dans la théorie de la δύναμις, cette opposition n'a éclaté. D'un côté, la série des rapports qui définissent le devenir nous a paru une série logiquement ordonnée, dont tous les termes sont unis par un lien de subordination mutuelle. En ce sens, la série des matières et des formes nous a offert le spectacle d'une hiérarchie d'où le devenir est exclu. Et d'autre part, nous avons trouvé dans la notion même de la puissance et dans les notions du changement, de la naissance et de la mort, l'expression d'une indétermination et d'une contingence irréductibles. D'un côté, le devenir, s'il existe, enferme en lui sa règle et sa norme ; d'un autre côté il semble échapper à toute détermination et à toute règle.

Pourtant, à travers toutes les subtilités de l'analyse logique on aperçoit nettement la direction de l'effort d'Aristote. Si changeants que soient les modes de l'être, ils se laissent toujours par quelque côté réduire aux définitions, emprisonner dans les démonstrations et les syllogismes. La tâche du savant est de dresser la liste des éléments permanents. Mais cette détermination — et c'est là tout l'objet des déductions d'Aristote — ne peut porter sur un être, préalablement isolé du devenir. Une théorie de l'être immobile est fausse puisque, sous toutes ses formes, l'être est constamment engagé dans le devenir. De là l'ambiguïté d'une recherche qui, pour être vraie d'une vérité permanente, doit faire abstraction du devenir et qui, pourtant, est contrainte, pour ne point devenir absurde, d'en rappeler à chaque instant l'existence.

Toutes, y compris les dieux subalternes que sont les astres, obéissent à la loi du devenir qui entraîne le ciel des fixes. Toutes se dédoublent en une forme et une matière.

L'opposition de la forme et de la matière est identique d'une part à l'opposition des éléments permanents de l'être et de ses éléments changeants. Elle est identique, en un autre sens, à l'opposition des puissances et des actes. L'étude de la nature permet de préciser ces deux termes.

§ **285.** — En effet, la nature est l'ensemble des changements ordonnés et orientés vers des fins[952]. Ce qui caractérise le mieux la nature, c'est la subordination, la hiérarchie des matières et des formes, des puissances et des actes[953]. De fait, le caractère essentiel de la nature c'est que l'acte et la puissance y sont considérés, non plus du point de vue logique, comme des formes une fois pour toutes fixées, mais comme les termes ou les limites d'un changement concret. L'acte, du point de vue des recherches physiques, est la fin qui ordonne et oriente les changements antécédents[954]. En effet, si tous les changements se produisent en un sens défini, si les changement particuliers se subordonnent à l'ensemble, c'est que les puissances ou les actes sont rangés dans un ordre également défini. C'est que la puissance imparfaite, loin d'expliquer l'acte, qui, dans le

952. Cf. *de Caelo*, I, 4, 271ᵃ, 33 ; II, 8, 290ᵃ, 31 ; II, 291ᵇ, 13 ; *de An.*, III, 9, 432ᵇ, 21 ; 434ᵃ, 31 ; *de Part. An.*, II, 13, 658ᵃ, 8 ; III, 1, 661ᵇ, 24 ; *de Gen. An.*, II, 4, 739ᵇ. 19 ; 5, 741ᵇ, 4 ; et *saepe*. Cf. Bonitz, *Index*, 836 *b*, et Hardy. *Begriff der Physis in der gr. Phil.*, I, 1884, p. 195 et sq. De là des formules fréquentes telles que : ἡ φύσις αἰτία ὡς ἕνεκά του, ἡ φύσις τέλος ἐστί. *Phys.*, II, 8 ; 2, 194ᵃ, 28 ; *Polit.*, I, 2, 1252ᵇ, 32 ; *de Part. An.*, I, 641ᵇ, 12-30 ; 5, 645ᵃ, 24, et *saepe*. Cf., par exemple, *Gen. an.*, I, 1, 715ᵇ, 16 : ἡ φύσις ἀεὶ ζητεῖ τέλος.

953. *Phys.*, VIII, 1, 252ᵃ, 12 : ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τάξεως. *Id.*, *Gen. An.*, III, 10, 760ᵃ, 31 ; V, 1, 778ᵇ, 4 ; *Rhét.*, I, 10, 1369ᵃ, 35. La φύσις même, en ce sens, sera nommée τάξις. *de Caelo*, III, 3, 301ᵃ, 6 : ἡ τάξις ἡ οἰκεία τῶν αἰσθητῶν φύσις ἐστίν. En effet, par cela seul qu'elle cherche la fin, φεύγει τὸ ἄπειρον (*Gen. an.*, I, 1, 715ᵇ, 16).

954. Cf. Schneider, *de Causa finali Aristotelea*, 1865, et *Phys.*, II, 7, 198ᵃ, 24 ; *de Gen. an.*, I, 1, 715ᵃ, 5 ; *Mét.*, VIII, 4, 1044ᵇ, 1 ; V, 4, 1015ᵃ, 11 ; *Phys.*, II, 8, 199ᵃ, 30 ; 9, 200ᵃ, 34 ; *de Gen. et Cor.*, I, 7, 324ᵇ, 18. Par suite, la fin s'opposera à ὕλη. *Phys.*, II, 9, 200ᵃ, 33. Cf. aussi Kaufmann, *Etude de la cause finale*, 1898, p. 50 et sq.

temps, lui fait suite, est au contraire expliquée par lui[955]. Il y a dans la nature un ordre des changements qui n'est point réversible. Les phénomènes se produisent toujours dans le même sens et c'est toujours l'acte qui ordonne et attire les puissances qui l'ont précédé. Cela est vrai dans un être individuel. C'est alors la forme achevée et parfaite de cet être individuel qui en explique tous les développements antérieurs. Cela est vrai pour l'ensemble des êtres dont la série tout entière est suspendue aux formes les plus parfaites. Or, la perfection relative des êtres se mesure à la part plus ou moins grande d'indétermination qu'ils contiennent, à l'union plus ou moins étroite de leur matière et de leur forme. On connaît la théorie d'après laquelle le premier moteur met en mouvement, par sa seule perfection et par l'attrait qu'elle inspire, l'univers tout entier.

Nous sommes donc forcés d'admettre que, dans le devenir lui-même, quelque puissance cachée tend à introduire l'ordre. Le changement, par la relation qui l'unit aux formes, tend, de lui-même, à une parfaite organisation. Il y a comme une vie, une âme cachées dans les choses. Une puissance démonique travaille constamment à les ordonner[956].

§ **286.** — Cette doctrine de la *nature* totale permet seule, en réalité, de relier les uns aux autres tous les détails de la théorie d'Aristote. En effet, les doctrines qui viennent d'être exposées n'expliquent point d'une manière concrète la relation qui unit, à toutes les formes, le changement. Entre les formes et le changement qui les

955. En ce sens, les actes orientent les puissances dans la φύσις. Cf. *Mét.*, I, 8, 989^a, 16 ; IX, 8, 1050^a, 5 ; XII, 2, 1077^a, 19, 26, εἰ οὖν τὸ τῇι γενέσει ὕστερον τῇι οὐσίαι πρότερον ; *Phys.*, VIII, 7, 261^a, 14 ; *de Gen. an.*, II, 6, 742^a, 21 ; I, 18, 722^a, 24 ; *de Cael.*, II, 4, 286^b, 16 ; IV, 3, 310^b, 33, et *saepe*. C'est pourquoi les changements ne sont pas tous réversibles. Cf. *Mét.*, II, 2, 994^a, 31^b, 3 [cf. Bonitz, sur ce texte] ; *de Gen. et Cor.*, II, 11, 338^b, 12 ; 10, 337^{ab} ; *Phys.*, VIII, 5, 257^a, 7.

956. Cf. de *Part. an.*, II, 9, 654^a, 31 ; *de Gen. an.*, II, 6, 743^b, 23 ; 4, 740^a, 28 ; I, 23, 731^a, 24 ; V, 2, 781^b, 22 [cf. Bonitz, *Index*, 836 *b*] ; *de Cael.*, I, 4, 271^a, 33.



précède, elles ne font apparaître aucun rapport interne. Si nombreux que soient les états intermédiaires interposés entre une puissance et un acte, chacun de ces états demeure irréductiblement distinct et fermé. Au terme des changements qui la préparent et l'annoncent, la forme paraît dans un instant indivisible. Mais, l'instant précédent, l'être était un *autre* être. La disparition d'une forme et l'apparition d'une autre forme demeurent, pour les analyses logiques les plus subtiles, quelque chose d'inexplicable[957]. Il faut, pour en rendre compte, un principe de vie, une puissance féconde, capable de faire jaillir les formes. C'est la *nature*. Avec la notion de la nature, l'idée d'un devenir ordonné prend une apparence visible et saisissable. Elle quitte les subtilités de la logique pour se traduire en images concrètes.

De ces images, les unes se rapportent à l'organisation du cosmos. Les autres ont trait plus spécialement aux êtres vivants. Pour le cosmos, c'est surtout l'ordre et la régularité du devenir qu'il convient d'expliquer. En ce qui touche les êtres vivants, le fait capital est celui de la naissance et de la mort.

II. — L'ordre du Cosmos.

§ 287. — L'ordre du devenir éclate dans les formes et les mouvements. Aristote demeure fidèle aux principes dégagés par les pythagoriciens et par Platon. Mais, dans le détail, sa conception même le conduit à définir la perfection des formes autrement que par les déterminations mathématiques. Sans doute, la forme circulaire du ciel des fixes est la plus parfaite ; le mouvement circulaire l'emporte en détermination et en beauté sur le mouvement rectiligne[958].

957. Aristote démontre qu'il ne peut y avoir de changement dans un instant indivisible : ἐν τῶι νῦν οὐκ ἔστι μεταβάλλειν· οὔτε κινεῖσθαι οὔτ' ἠρεμεῖν ἐστιν ἐν τῶι νῦν ; *Phys.*, VI, 3, 234ª. 24 ; 6, 237ª, 14 ; 8, 239ᵇ, 2 ; 10, 241ª, 24, 25. Or la *forme* apparaît précisément en un tel instant, *à la suite* du changement. *Phys.*, VI, 5, 236ª, 6.

958. Cf. *de Caelo*, I, 2, 269ª, 20 : ὁ κύκλος τῶν τελείων, εὐθεῖα δὲ γραμμὴ

Mais, le trait le plus noble des formes les plus parfaites est la permanence du lien qui unit chacune d'elles au mode correspondant du devenir. La nature de chaque sorte de devenir dépend de la nature des formes qui s'y réalisent. Et cette dépendance est d'autant plus étroite que les formes sont plus parfaites. Tel est le cas pour le devenir le plus admirable, celui qui apparaît dans le ciel[959]. Il faut admettre que toute sa nature et tout son contenu se trouvent épuisés par une faculté unique, qui est celle d'accomplir des mouvements circulaires uniformes. Et la nature de ce mouvement circulaire dépend de la définition même du ciel. — Dans les autres cas il nous est impossible de déduire immédiatement de la forme ou de la définition la nature des changements correspondants. Seules, comme nous le verrons, l'expérience ou l'induction nous les peuvent faire connaître.

Mais cette induction a pour condition que l'union entre le devenir et les formes s'accomplisse partout en vertu de principes et de lois identiques. La principale de ces lois est que tous les rapports sont déterminés en vue du bien. La nature est précisément la puissance qui assure, à tous les degrés, autant qu'il est possible, le triomphe du bien. Son action constante se manifeste par une foule de faits dont l'étude est l'objet propre de la physique. Contentons-nous de considérer ceux qui peuvent nous servir à caractériser le plus exactement la théorie du devenir.

οὐδεμία · οὔτε γὰρ ἡ ἄπειρος... οὔτε τῶν πεπερασμένων οὐδεμία... *Id.*, II, 4, 286^b^, 18 ; II, 1, 284^a^, 7 ; ἡ κυκλοφορία τέλειος οὖσα... Cf. *Phys.*, VIII, 8, 261^b^, 28 ; 9, 265^a^, 25 ; *de Caelo*, I, 2, 269^a^, 3 ; *Mét.*, XII, 6, 1071^b^, 11 ; 7, 1072^b^, 9. Seule la φορὰ κύκλωι peut être ἀΐδιος, συνεχής, ἄπειρος, seule elle est ἁπλῆ, τέλειος, πρώτη, etc.

959. La plus grande partie du livre I du *de Caelo* est consacrée à établir l'unité et l'immutabilité du ciel. I, 8 et 9. Cf. I, 9, 278^a^, 26 ; 278^b^, 2-6 ; 279^a^, 9, 18 : οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν... ; 20 ; ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ... ; I, 3, 270^a^, 13 : ἀγένητον... ἄφθαρτον, ἀναυξές, ἀναλλοίωτον ; II, 1, 284^a^, 13 : ἀθάνατον... ἄφθαρτος καὶ ἀγένητος, ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυσχερείας... ; 283^b^, 26 : οὔτε γέγονεν... οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι. D'où résultera (II, 6, 288^a^, 13) que son mouvement est parfaitement régulier (cf. Platon, *Timée*, 36 E). Aristote réfute l'opinion de ceux qui croient à la chute possible de Phaéton, *Mét.*, IX, 8, 1050^b^, 22 : ἀεὶ ἐνεργεῖ ὁ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερὸν μή ποτε στῆι ὃ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως. Cf. aussi *Phys.*, VIII, 1, 251^b^, 19.

§ **288.** — D'abord, toutes les réalités changeantes occupent des places définies. Le devenir de l'ordre le plus pur, celui du ciel, est placé à la périphérie du cosmos[960]. Les autres formes s'ordonnent à l'intérieur. La doctrine des éléments — sur laquelle il nous faudra revenir — est l'expression la plus nette de cet arrangement. Sa destination primitive n'est point, comme on le voit par les textes du *de Generatione et Corruptione,* de répondre à la question : de quoi les choses sont-elles faites[961] ? Si elle y donne une réponse, ce n'est, nous le verrons, que par accident. Bien plutôt elle a pour objet d'expliquer l'ordonnance des parties du cosmos[962].

960. Cf. *de Caelo*, I, 9, 279^{a} et sq. Cf. I, 9, 278^{b}, 10-21, sur les trois sens différents du mot οὐρανός : il s'agit ici de ἡ οὐσία ἡ τῆς ἐσχάτης τοῦ παντὸς περιφορᾶς. (ὁ πρῶτος οὐρανός. II, 6, 288^{a}, 15 ; 12, 292^{b}, 22 ; III, 1, 298^{a}, 24 ; cf. Bonitz, *in Métaph.*, XII, 7, 1072^{a}, 23)

961. On pourrait supposer que les éléments jouent le rôle d'une substance matérielle. Par exemple, dans le *De Caelo*, III, 3, 302^{a}, 10 et sq., l'élément est considéré comme ce qui subsiste quand on divise le corps (16 : εἰς δ τἄλλα σώματα διαιρεῖται). On peut admettre que les éléments sont contenus dans les corps composés. [Emploi des mots ἐνυπάρχον (302^{a}, 16) ; διαιρεῖται (*ibid.*) ; ἐκκρινόμενα (23).] Dans la *Météorologie*, IV, 12, 389^{b}, 26 [comp. *de Part. an*, 646^{b}, 5 ; *Gen. an.*, 715^{a}, 9], Aristote déclare que les éléments composent les corps homœomères ; et ceux-ci les corps naturels (ἐκ τῶν στοιχείων τὰ ὁμοιομερῆ, ἐκ τούτων δ' ὡς ὕλης τὰ ὅλα ἔργα τῆς φύσεως). Mais, tout d'abord, il convient de relever la généralité des sens du mot στοιχεῖον Les nombreux exemples donnés par Diels (*Elementum*, 1899, p. 28 et sq.) [Cf. not. *Mét.*, V, 3, 1014^{b}, 9 ; XII, 1, 1069^{a}, 25 ; *Polit.*, I. 9, 1257^{b}, 22 ; *Eth. Nic.*, V, 8, 1133^{b}, 26] montrent que le terme servait à qualifier une foule de réalités très diverses. De plus, si, dans le *de Caelo*, III, 8, 306^{b}, 19, les éléments sont appelés la ὕλη des corps composés, ce n'est point parce qu'ils y sont contenus. Le propre des éléments, c'est en effet de pouvoir se transformer les uns dans les autres [*de Caelo*, III, 8, 306^{a}, 1 ; 306^{b}, 20]. La théorie qui distingue les éléments, comme il arrive chez Démocrite et chez Platon, par la présence de certaines figures géométriques, doit être rejetée, parce que la transformation des figures est inconcevable (*de Caelo*, III, 5, 304^{a}, 9 ; 8, 307^{b}, 5). Surtout, les figures n'ont pas de contraire. Or, le froid et le chaud et les autres qualités que manifestent les éléments s'opposent comme des contraires. Chacun des éléments se *meut* (I, 2, 268^{b}, 14 ; III, 2, 300^{a}, 20). Et ce mouvement leur appartient par nature. Enfin, ils doivent se transformer les uns dans les autres. Car, s'ils naissent, ils ne peuvent naître ni de rien, ni d'un autre corps : III, 6, 305^{a}, 31 ; 305^{b}, 28 : λείπεται δ' εἰς ἄλληλα μεταβάλλοντα γίγνεσθαι. Dans cette transformation ils forment une série (IV, 4, 310^{a}, 20 et sq.). Les mêmes raisonnements sont résumés dans le *de Gen. et Cor.* (not. II, 1, 328^{b}, 31 ; 4, 331^{a}, 14 et sq.), où, de nouveau, Aristote insiste sur l'ordre des changements élémentaires.

962. C'est pourquoi tous les corps ne sont pas pesants ou légers, mais ceux-là seuls qui accomplissent des mouvements rectilignes. *Météor.*, II, 7, 365^{a}, 28 : τὰ βάρος ἔχοντα τῶν σωμάτων ; *de Caelo*, III, 2, 300^{b}, 24.

Pour y parvenir, elle combine très singulièrement des résultats d'expérience et des déductions rationnelles. C'est un résultat d'expérience que les corps pesants tendent à occuper des lieux inférieurs, que les corps légers tendent à monter[963]. On peut expliquer cette disposition en considérant la nature même des corps élémentaires. Car le feu, c'en est la définition la plus nette, est ce qui occupe ou tend à occuper la partie la plus haute. Et le haut, inversement, est le lieu que remplit l'élément le plus léger. Les définitions du haut et du bas, du léger et du lourd, du feu et de la terre sont donc solidaires. Or les éléments seront définis ainsi par l'ordre de leurs positions respectives.

De plus, leurs transformations mêmes sont ordonnées d'une certaine manière. Ils forment une série. Par exemple, la transformation de l'eau en feu ne peut se faire immédiatement[964]. Elle implique la formation préalable de l'air intermédiaire. L'analyse de chacun des éléments montrera, en effet, que chacun d'eux est constitué par deux oppositions qualitatives fondamentales et, par l'un des termes de l'opposition pour le moins, chacun des éléments va se trouver en état, non seulement de se transformer, mais de prendre place, avec les autres éléments, dans un cycle, ou dans une série unique de changements.

963. *De Caelo*, IV, 4, 311ª, 17 : βαρὺ μὲν ἁπλῶς τὸ πᾶσιν ὑφιστάμενον, κοῦφον δὲ τὸ πᾶσιν ἐπιπολάζον. Cf. *de Caelo*, IV, 2, 309ᵇ, 23 ; II, 13, 295ᵇ, 9 ; IV, 1, 307ᵇ, 28 et sq. ; 308ª, 30 ; 4, 311ᵇ, 15 ; II, 13, 259ᵇ, 9 ; *Phys.*, III, 1, 201ª, 8 ; 5, 205ᵇ, 27 ; IV, 4, 217ª, 25 ; VIII, 4, 255ᵇ, 16 ; *Mét.*, XI, 9, 1065ᵇ, 13. Il s'agit là, d'après Aristote, d'une *définition* qui n'a pas besoin d'être expliquée. *De Caelo*, IV, 1, 310ᵇ, 16 : τὸ ζητεῖν διὰ τί φέρεται τὸ πῦρ ἄνω καὶ ἡ γῆ κάτω, τὸ αὐτό ἐστι καὶ διὰ τί τὸ ὑγιαστὸν ἂν κινῆται καὶ μεταβάλλῃ ᾗ ὑγιαστόν, εἰς ὑγίειαν ἔρχεται ἀλλ' οὐκ εἰς λευκότητα.

964. Cf. *de Gen. et Cor.*, II, 3, 331ª, 4 ; 4, 331ª, 20. Aristote admet qu'en général toutes les transformations sont possibles ; mais elles s'effectuent dans un ordre défini, plus ou moins rapidement selon l'affinité des éléments les uns pour les autres. 331ª, 23 : ὅσα μὲν γὰρ ἔχει σύμβολα πρὸς ἄλληλα, ταχεῖα τούτων ἡ μετάβασις, ὅσα δὲ μὴ ἔχει, βραδεῖα. Or les σύμβολα appartiennent à ceux des éléments qui se font suite dans la série : terre, eau, air, feu. ...διὰ τὸ σύμβολα ἐνυπάρχειν τοῖς ἐφεξῆς (331ᵇ, 3). En conséquence, 332ª, 1, ἅπαντα ἐκ παντὸς γίγνεται, mais la μετάβασις prend des aspects différents, selon qu'il s'agit de la transformation de deux éléments consécutifs dans la série, ou de deux éléments séparés l'un de l'autre par des intermédiaires. Cf. *Météorologie*, II, 4, 360ª, 26.

Le même fait éclate si l'on considère un être quelconque, vivant ou non. Tout être inorganique, minéral ou liquide, a une forme et une composition définies. Il a une *nature* propre [965]. Cette nature est caractérisée par la possibilité d'accomplir, dans un certain ordre, certains mouvements, de subir certaines altérations. Par exemple, l'eau devient glace ou vapeur. Tous ces changements sont déterminés par des rapports analogues à ceux qui régissent l'ordre des éléments. La météorologie aura pour objet de les dénombrer et de les classer [966].

§ **289.** — Mais, c'est surtout dans les êtres vivants que l'union des formes et du devenir est manifeste. Un être vivant est, comme une vieille tradition nous l'assure, composé de deux pièces distinctes, une âme et un corps [967]. Ces deux termes correspondent, en gros, à la forme et au devenir. Ils sont absolument inséparables. Car il est impossible de définir le corps sans songer aux fonctions qu'il remplit, lesquelles dépendent de l'âme. Mais inversement une définition de l'âme ne peut être donnée que grâce à l'énumération des diverses fonctions corporelles qu'elle dirige.

Or, le corps apparaît, dans cette union, comme l'élément fugitif et changeant. Il est le devenir [968]. L'âme, au contraire, est la forme qui en assure la permanence et l'unité. Les fonctions du corps sont multiples. Nous trouvons, chez les êtres les plus complets, la nutrition, le mouvement, la sensation, la faculté de reproduction, l'imagination, la mé-

965. L'emploi de φύσις avec un adjectif pour indiquer la nature propre d'un être est fréquent, comme le montre Bonitz, *Index*, 837 *b*.

966. *Météor.*, I, 1, 338a, 26. Cf. Ideler, I, 1834, p. 329 et sq.

967. *Mét.*, VII, 10, 1035b, 14 ; VIII, 3, 1043a, 34 : ζῷον πότερον ψυχὴ ἐν σώματι ἢ ψυχή. αὕτη γὰρ οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματός τινος. Comparer *de An.*, livre III tout entier [cf. le commentaire de Rodier] et *saepe*. Cf. *de Anim.*, II, 1, 412b, 6 ; I, 1, 413a, 4 ; 413b, 28 ; *Polit.*, IV, 4, 1291a, 24 ; *de Part. an.*, 5, 645a, 14.

968. *Mét.*, VII, 11, 1037a, 5 : δῆλον δὲ καὶ ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἡ πρώτη.. τὸ δὲ σῶμα ὕλη ; *de An.*, II, 1, 412a, 19 ; III, 5, 430a, 13 [cf. *Simpl. de an*, 2, 242, 17. et Rodier, *Traité de l'Ame*, 1900, II, p. 459 et 464] ; *de An.*, II, 414a, 13 ; II, 1, 412b, 16 ; II, 1, 412a, 19 ; cf. Trendelenburg, *de An.*, p. 314.

moire, le plaisir et la douleur[969]. Chacune de ces fonctions implique une longue série de modes du devenir. Elle exige, non seulement que le corps ait une structure déterminée, mais que tous ses changements s'accomplissent dans un ordre rigoureux et défini. L'âme apparaît ainsi comme la règle, la forme du devenir.

D'un autre côté, l'âme même n'échappe point au devenir. Assurément, elle enferme du changement. Non seulement les mouvements du corps s'y reflètent mais elle a ses changements et ses altérations propres. Mais tous ces changements sont ordonnés en séries, dans la suite des temps.

A vrai dire, ces diverses doctrines ne font que transposer les résultats de la spéculation logique. Si loin que nous remontions, nous trouvons toujours le devenir ordonné, soumis à des lois, qui sont les formes, et l'union étroite des matières et des formes, que la logique démontre, oblige à localiser les qualités, à les grouper par des âmes, à les soumettre à une loi.

III. — La naissance et la mort des individus.

§ 290. — La nature est avant tout le principe du devenir pour les êtres assujettis à la naissance et à la mort, c'est-à-dire pour tous les êtres vivants du monde sublunaire. Le ciel, les dieux échappent à la nécessité de la mort. La théorie de la naissance et de la mort est peut-être, de toutes les pièces de la théorie d'Aristote, la plus instructive pour nous. Il semble, que le philosophe ait conçu sous trois formes différentes l'ordre des naissances et des morts.

1. La première conception est simple et conforme au

969. Les diverses parties de l'âme sont classées par Aristote de diverses manières. Cf. *Eth. N.*, I, 12, 1102a, 27 ; *de An.*, III, 9, 432a, 26 ; *Polit.*, I, 5, 1234b, 9 ; *Mét.*, IX, 2, 1046b, 1, etc. La division habituelle est : τὸ θρεπτικόν [*de An.*, II, 2, 413b, 8 ; *Gen. an.*, II, 4, 741a, 1] ; τὸ αἰσθητικόν [*Gen. an.*, II, 4, 741a, 2, 736a, 30] ; τὸ νοητικόν [*Hist. an.*, VII, ch. 1].



modèle platonicien. Toute naissance et toute mort sont déterminées par les arrêts du destin. Or ces arrêts dépendent du mouvement de la sphère céleste, et plus particulièrement des mouvements de l'écliptique. Le mouvement circulaire régulier ou irrégulier des cercles astronomiques fixe l'heure à laquelle se produit chaque naissance ou chaque mort[970].

§ 291. — 2. Mais, on peut expliquer le même fait d'une manière plus simple. La naissance et la mort s'accomplissent toujours selon des conditions définies que règle la nature. Toute naissance exige le concours de deux êtres différents, dont l'un, semble-t-il, apporte le devenir et l'autre la forme[971]. Elle se produit par la rencontre d'un élément mâle et d'un élément femelle. Et cela est vrai, non seulement pour les êtres vivants, mais pour les êtres inanimés eux-mêmes. Lorsque l'eau se transforme en feu, c'est que le feu environnant lui impose la forme du feu[972]. Toute naissance implique l'ouverture d'un cycle nouveau de changements, au cours desquels une forme nouvelle se manifeste. Elle suppose l'union de deux groupes de changements préexistants, dont l'un est le devenir et l'autre la forme. Cette union est l'œuvre de la nature. La nature assure la perpétuité des espèces dont les individus sont assujettis à la nécessité de la mort. C'est elle qui compense chaque mort par une naissance nouvelle[973].

970. Cf. *Phys.*, V, 6, 230ª, 31 : ἆρ' οὖν καὶ γενέσεις εἰσὶν ἔνιαι βίαιοι καὶ οὐχ εἱμαρμέναι. Par suite, toutes les autres naissances sont déterminées. Cf. *de resp.*, 17, 478ᵇ, 24 : θάνατος κατὰ φύσιν. Cf. *Météor.*, I, 14, 351ª, 25 : κατά τινα τάξιν νομίζειν χρὴ ταῦτα γίγνεσθαι καὶ περίοδον ; *Gen. et Cor.*, II, 10, 336ᵇ, 10 : διὸ καὶ οἱ χρόνοι καὶ οἱ βίοι ἑκάστων ἀριθμὸν ἔχουσι καὶ τούτωι διορίζονται· πάντων γάρ ἐστι τάξις, καὶ πᾶς βίος καὶ χρόνος μετρεῖται περιόδωι. Cf. tout le reste du chapitre. Comp. *de Gen. an.*, IV, 10, 777ᵇ, 18, 21, 34 ; *Météor.*, I, 14, 351ª, 26 et *saepe*. Cet ordre est déterminé par le soleil. *Mét.*, XII, 5, 1071ª, 15 ; *Gen. an.*, I, 2, 716ª, 16 ; *de Gen. et Cor.*, II, 11, 338ᵇ, 3 (toute la dernière page).

971. Cf. *Gen. an.*, I, 17, 721ª, 33 ; 18, 723ᵇ, 32 ; II, 4, 740ª, 7.

972. Cf. *Gen. et Cor.*, I, 10, 328ª, 30, 26 ; *Météor.*, IV, 2, 379ᵇ, 33 ; 3, 380ᵇ, 26 ; *de Gen. et Cor.*, II, 4, 331ª, 20 et sq. et *saepe*.

973. *Gen. et Cor.*, I, 3, 319ª, 20, ἡ θατέρου γένεσις ἀεὶ ἐπὶ τῶν οὐπῶν ἄλλου φθορὰ καὶ ἡ ἄλλου φθορὰ ἄλλου γένεσις. *Mét.*, II, 2, 992ᵇ, 17.

§ 292. — 3. Ainsi, le problème apparaît sous un nouvel aspect. En effet, la naissance et la mort ne se comprennent que des êtres parmi lesquels il existe plusieurs exemplaires d'un même type. La naissance et la mort sont corrélatives de la pluralité des individus[974]. Cela est facile à comprendre. Supposez un individu unique et mortel. Représentant unique de son espèce, il entraînerait, en mourant, l'extinction de l'espèce elle-même, qui n'aurait, alors, plus de fin ni d'explication possible. Donc, là où l'espèce se manifeste en un individu unique, elle ne saurait périr. C'est ce qui a lieu pour le ciel.

Qu'arrive-t-il pour les autres êtres ?

§ 293. — On s'étonne parfois de ne point rencontrer, chez Aristote, une solution directe du problème de l'individuation. Nous allons voir que ce problème, à vrai dire, est résolu par lui, à l'occasion de la théorie de la naissance et de la mort.

Un premier point est certain. L'existence, même tout à fait éphémère d'un individu, n'est pas, sauf de rares exceptions, le fait du devenir lui-même. L'individu est ce qu'il y a de plus concret et de plus réel au monde. Seuls, les individus sont réels. Si la forme se trouve quelque part, c'est assurément dans l'individu. Le τὸ τί ἦν εἶναι individuel est la seule réalité véritable[975]. Entre un individu de l'espèce humaine et l'individu du ciel, il n'y a pas, de ce point de vue, de différence. Ils sont réels tous deux, et leur réalité ne peut venir que de la forme indivisible qu'ils manifestent. En ce sens, les interprètes anciens et modernes, qui ont soutenu que l'individuation se fait, dans l'aristotélisme, par la forme, ont assurément raison[976].

974. *De Caelo*, I, 9, 278ª, 19, ὅσων ἡ οὐσία ἐν ὕλῃ ἐστίν, πλείω καὶ ἄπειρα ὄντα τὰ ὁμοειδῆ [et tout le chap. 9]. Cf. *Mét.*, III, 6, 1002ᵇ, 13 et sq.

975. *Gen. an.*, II, 1, 731ᵇ, 34 : ἡ οὐσία τῶν ὄντων ἐν τῶι καθ' ἕκαστον ; *ibid.*, IV, 3, 767ᵇ, 33 ; τὸ καθ' ἕκαστον, τοῦτο γὰρ ἡ οὐσία ; *Mét.*, VII, 1, 1028ª, 27.

976. *Mét.*, X, 9, 1058ᵇ, 1, καὶ ἐπειδή ἐστι τὸ μὲν λόγος τὸ δ' ὕλη, ὅσαι μὲν ἐν τῶι λόγωι εἰσιν ἐναντιότητες εἴδει ποιοῦσι διαφοράν, ὅσαι δ' ἐν τῶι συνειλημμέ-

Mais à quoi sert alors la notion de l'espèce? puisque la réalité véritable réside, non dans l'espèce, mais dans la forme individuelle? D'un autre côté, Aristote dit lui-même bien souvent que la pluralité des individus, a son origine dans la ὕλη indéfiniment divisible[977]. En ce cas, le véritable principe de l'individuation n'est-il pas, comme le veulent la plupart des interprètes, le devenir ou la matière[978]? D'où vient la différence entre deux individus de même espèce? Elle ne vient pas des caractères essentiels contenus dans la définition et communs à toute l'espèce. Elle vient de déterminations accessoires, relativement contingentes, qui s'ajoutent aux attributs essentiels; des accidents proprement dits, c'est-à-dire, comme nous le verrons, du devenir. Théetète a le nez camard[979]. Voilà ce qui, distinguant Théetète des autres hommes, permet de constituer son τὸ τί ἦν εἶναι individuel. Or, la détermination camard implique une matière, celle du nez, la chair. Ajoutez que des êtres individuels, il n'y a pas de science, mais seulement expérience[980], que la définition porte sur des espèces et non sur des individus[981], et que l'individu lui-même, en fait, est inconnaisable. Les diverses affirmations que nous venons

νωι τῇι ὕλῃι οὐ ποιοῦσιν. Par exemple, la blancheur ou la noirceur ne sont pas des différences spécifiques chez un homme. 6, οὐ ποιεῖ δὲ διαφορὰν ἡ ὕλη. La différence qui sépare un triangle de bronze d'un cercle de bois ne vient pas de ce que l'un est fait de bois, l'autre de bronze. De même, la différence entre un cheval noir et un homme blanc ne porte pas sur la couleur (Cf. *Alex. ad.*, h. l. *Hayd.*, 168, 22). Cf. *Mét.*, X, 3, 1054b, 28; VII, 8, 1034a, 5 : τὸ δ'ἅπαν ἤδη τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρξὶ καὶ ὀστοῖς Καλλίας καὶ Σωκράτης· καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην, ἑτέρα γάρ, ταὐτὸ δὲ τῶι εἴδει· ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος. Sur ce texte cf. Bonitz, p. 327; Zeller, II, 2[3], p. 341; Baeumker, *Problem der Materie*, p. 284[2]. — Cf. *Mét.*, VIII, 2, 1043a, 19; *de part. an.*, 3, 643a, 24.

977. Cf. note 974. Cf. *Mét.*, XII, 8, 1074a, 34, ὅσα ἀριθμῶι πολλά, ὕλην ἔχει; *de Cael.*, I, 9, 278a, 19.

978. Cf. principalement Baeumker, *Problem der Materie*, p. 280 et sq.; Hertling, *Materie und Form, und die Definition der Seele bei Aristoteles*, 1871, p. 4 et sq.; Engel, *Rh. Mus.*, VII, 1850, p. 400.

979. Cf. *Mét.*, VI, 1, 1025b, 31-32; VII, 5, 1030b, 29; 10, 1035a, 26; *Phys.*, I, 3, 186b, 22 et *saepe*.

980. *Rhét.*, I, 2, 1356b, 31, τὸ καθ' ἕκαστον ἄπειρον καὶ οὐκ ἐπιστητόν; *Mét.*, VII, 15, 1039b, 28 et *saepe*.

981. *Mét.*, VII, 15, 1039b, 28; *Mét.*, III, 4, 999b, 27; VII, 11, 1036a, 29; I, 6, 987b, 3; XIII, 1, 1087b, 31.

de relever ont paru à la plupart des interprètes contradictoires.

§ 294. — Reprenons les résultats de notre analyse de la *nature*. L'union des formes et du devenir est, nous l'avons vu, plus ou moins étroite. Mouvement circulaire des cieux, mouvement rectiligne des éléments, changements divers des vivants, tels sont les aspects successifs sous lesquels le devenir, déterminé par les formes s'est présenté. Or, à chacun de ces degrés, la détermination diminuait. Absolue en ce qui touche le mouvement circulaire, elle était de plus en plus faible, à mesure que l'on descendait. L'apparition de la naissance et de la mort correspond à un mode du devenir, libéré déjà, en partie, de l'empire des formes.

Toute forme, même la forme de *l'espèce* est inséparable sinon d'un changement réel, du moins du germe d'un changement. La définition d'une espèce de l'ordre physique ne peut être donnée sans la mention d'une différence, et par suite d'accidents essentiels de l'ordre du devenir. Le camard, dit Aristote, est la courbure du nez[982], c'est-à-dire d'un morceau de chair. Concevoir une forme quelconque c'est la penser, engagée dans le devenir. Or le *τὸ τί ἦν εἶναι* individuel est bien, au plus haut degré, une forme. Mais, puisqu'aux accidents essentiels il ajoute des accidents qui ne reparaîtront pas, c'est une forme complètement engagée dans le devenir. Il est forme, en ce sens que le devenir y apparaît dans un aspect déterminé, défini, susceptible de donner une existence réelle, et, pour un temps, permanente. Il est devenir, en ce sens que la notion même de cette existence réelle implique la mention d'un nombre infini de déterminations accessoires, changeantes, qui com-

982. *Mét.*, VI, 1, 1025b, 32. διαφέρει δὲ ταῦτα ὅτι τὸ μὲν σιμὸν συνειλημμένον ἐστὶ μετὰ τῆς ὕλης· ἔστι γὰρ τὸ μὲν σιμὸν κοίλη ῥίς, ἡ δὲ κοιλότης ἄνευ ὕλης αἰσθητῆς· εἰ δὴ πάντα τὰ φυσικὰ ὁμοίως τῷ σιμῷ λέγονται, οἷον ῥίς, ὀφθαλμός, πρόσωπον, σάρξ, ὀστοῦν, ὅλως ζῷον, φύλλον, ῥίζα, φλοιός, ὅλως φυτόν (οὐδενὸς γὰρ ἄνευ κινήσεως ὁ λόγος αὐτῶν, ἀλλ' αἰεὶ ἔχει ὕλην.)... (Cf. *Alexandr.* in h. l. *Hayd.*, 362, 15). Comp. XI, 7, 1064b, 24; VII, 11, 1037a, 29; *Phys.*, I, 3, 186b, 22.

plètent et diversifient la série des changements ordonnés par la forme de l'espèce. En d'autres termes, le devenir et la forme sont unis dans le τὸ τί ἦν εἶναι individuel d'une manière tellement complète que ni le devenir ne peut être conçu sans la forme, ni la forme sans le devenir[983]. Le devenir est ici partie intégrante de la forme.

On ne saurait donc parler ni d'une individuation par la forme, ni d'une individuation par le devenir. L'être réel est l'unité complexe de la matière ou du devenir et de la forme[984].

§ 295. — La difficulté reste, semble-t-il, entière, puisqu'il faut expliquer, à la fois, comment une espèce unique peut être présente en une multitude d'individus, sans pourtant se briser, et comment ces individus eux-mêmes ne participent point à la permanence de l'espèce. De quel ordre est la nécessité qui disperse l'espèce éternelle dans les individus périssables ? Les textes d'Aristote donnent la réponse. L'espèce n'est éternelle que dans les individus. La multitude sans cesse renouvelée des individus est la garantie véritable de l'éternité de l'espèce. Mais l'espèce éternelle que la science analyse n'est que le rapport permanent qui unit, dans des catégories données d'individus, certaines propriétés, l'ordre défini de certaines sortes du devenir. — Les espèces, formes ou lois permanentes du devenir, les individus,

983. *Mét.*, VIII, 2, 1043ª, 5, 28. Dans toute définition, il convient d'indiquer à la fois ὕλη et ἐνέργεια. En un sens une maison est composée de pierres, de bois, etc. : ὕλη γὰρ ταῦτα (16). En un autre sens elle est ἀγγεῖον σκεπαστικὸν σωμάτων καὶ χρημάτων... 19. ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι, ὁ δ' ἐκ τῶν ἐνυπαρχόντων τῆς ὕλης μᾶλλον. Cf. VIII, 3, 1043ᵇ, 10; X, 8, 1058ª, 23.

984. *Mét.*, VII, 11, 1037ª, 29, ἡ οὐσία γάρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία, οἷον ἡ κοιλότης· ἐκ γὰρ ταύτης καὶ τῆς ῥινὸς σιμὴ ῥὶς καὶ ἡ σιμότης ἐστί. Cf. VIII, 1, 1042ª, 23. — Le τὸ τί ἦν εἶναι est défini sans doute οὐσία ἄνευ ὕλης *Mét.*, VII, 7, 1032ᵇ, 14; IV, 4, 1007ª, 26; V, 17, 1022ª, 9 ; XII, 8, 1074ª, 35); sans doute, il est identique à εἶδος, à λόγος, à ἐνέργεια ; il ne contient pas les accidents : V, 29, 1024ᵇ, 29 et *de Cael.*, I, 9, 278ª, 3. Cependant, comme le note Trendelenburg (*Hist. Beiträge*, I, p. 40 et sq) le τὸ τί ἦν εἶναι complet, implique la ὕλη, ou du moins, tous les éléments qui figurent dans la définition, à laquelle il est identique. *Mét.*, VII, 5, 1031ª, 12; V, 8, 1017ᵇ, 21; *Top.*, VI, 5, 154ª, 31 et *saepe*.

formes éphémères du devenir, naissent également de la nécessité qui force les changements à s'ordonner selon des rythmes divers, dans l'intérieur du cosmos. L'existence de l'espèce et celle des individus sont des expressions d'une même nécessité. Partout, la forme et le devenir sont inséparables, et la continuité du devenir est la condition de l'éternité des formes.

§ 296. — Nous pouvons maintenant apercevoir l'unité profonde qui anime toutes les théories relatives à l'ordre du devenir. Cette pensée a deux origines. D'abord Aristote la tire de ses recherches logiques. Développant les théories platoniciennes relatives à la communication des genres et à la hiérarchie des nombres, il découvre partout un ordre des éléments de l'être, qui seul justifie la définition et le raisonnement. Il unit, en conséquence, plus étroitement que Platon ne l'avait fait, le devenir et les formes qui le fixent. — Mais l'étude de la nature lui révèle un ordre analogue et symétrique, l'ordre, en vertu duquel les êtres visibles, forment une hiérarchie, suivant la détermination plus ou moins parfaite de leurs changements. Cette hiérarchie éclate dans l'ordre des générations. L'acte générateur, qui transmet les formes et assure, en multipliant les individus, la continuité du devenir, par où apparaît la vie féconde de la Nature, est l'exemple révélateur qui permet de transposer dans le domaine de la physique concrète, les résultats de l'analyse logique.

CHAPITRE V

LE DEVENIR

I. — Le désordre.

§ **297.** — Toutes les analyses que nous avons données du changement, toutes les déductions qui nous ont obligé à considérer les êtres dans leur succession régulière ne nous ont fourni aucune image du changement lui-même. Bien plus, sans la conception de la nature, qui apporte dans le monde le mouvement et la vie, toute la hiérarchie des êtres se réduit, en somme, à un système immobile d'essences. A décomposer ainsi à l'infini le changement, il semble qu'on le fixe, qu'on le cristallise, pour ainsi dire, en chacun de ses états successifs. On a pu dire que la conception d'Aristote est exclusivement *statique*.

Pourtant, il existe des changements qui n'entrent point dans le cadre construit ainsi par la logique. Ce sont les changements incohérents et désordonnés dont le rôle, dans l'univers visible, est très considérable. Le désordre ou l'indétermination se manifestent sous plusieurs formes différentes.

1. — *L'accident et le hasard.*

§ **298.** — En tout être du monde sublunaire, apparaissent à côté des caractères indiqués dans la définition ou des accidents essentiels des caractères qui ne peuvent être rattachés à l'essence, ni, par suite, prévus [985].

985. Cf. *Mét.*, VI, 2, 1027ª, 14. ἡ ὕλη... αἰτία τοῦ συμβεβηκότος; *de Cael.*, I, 12, 283ᵇ, 5, ἡ ὕ. αἰτία τοῦ εἶναι καὶ μή.

Il en est de tout à fait fugaces, qui se rencontrent une fois, et le plus souvent disparaissent ensuite à jamais. Ce sont les accidents proprement dits. La notion de l'accident est, par nature, difficile à définir. Car elle est toute négative[986]. On peut dire cependant que le caractère principal de l'accident est d'être physiquement et logiquement indifférent. L'accident est ce qui peut arriver ou ne pas arriver, ce qui enveloppe la possibilité simultanée de deux déterminations contradictoires[987] — La même idée peut être énoncée sous une autre forme. L'accident est ce qui apparaît et disparaît absolument (ἁπλῶς) sans cause[988]. Car s'il avait lui-même une cause, il aurait une place dans le système des formes. Par conséquent, il est entièrement contingent et inexplicable[989]. L'exemple le plus net nous est fourni par la rencontre de deux déterminations entièrement étrangères l'une à l'autre, et que ne relie l'unité d'aucune forme. Tel jour, il est arrivé à Callias d'être vêtu de blanc. Entre le jour où l'événement s'est produit et la nature de l'événement, aucune liaison n'est visible[990].

Mais, l'accident est partout présent. Toutes les fois qu'une essence s'accompagne de propriétés que l'on n'en peut, par aucun syllogisme, déduire, c'est là un accident proprement dit. Et le nombre des déterminations qui échappent ainsi aux prises de la science rationnelle est plus considérable encore que celui des accidents essentiels.

986. *Mét.*, VI, 2, 1026b, 21, φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος... τῶν μὲν γὰρ ἄλλον τρόπον ὄντων ἔστι γένεσις καὶ φθορά, τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς οὐκ ἔστιν... et *Alexandre in h. loc. Hayd.*, 452. 10. Comparer VI, 2, 1027a, 13 (interpolé peut-être : cf. Christ, *Studia in Arist. Met. ll. collata Berlin*, 1853, p. 84 et sq).

987. ἐνδέχεται μὴ ὑπάρχειν. *Phys.*, VIII, 5, 256b, 10; *Anal. pr.*, III, 6, 75a, 20; *Top.*, VI, 6, 144a, 26; *Mét.*, X, 10, 1059a, 2.

988. *Mét.*, XI, 8, 1065a, 26, [τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος οὐκ εἰσὶν αἰτίαι τοιαῦται οἷαί περ τοῦ καθ' αὑτὸ ὄντος]. D'où la formule : τὸ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος. *Mét.*, VI, 2, 1021b, 21.

989. *Mét.*, V, 30, 1025a, 14, Συμβεβηκὸς λέγεται ὃ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μέντοι οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἐπὶ τὸ πολύ... *Ibid.*, VI, 2, 1026b, 32; XI, 8, 1065a, 1, 25; *Top.*, I, 5, 102b, 3; 8, 103b, 17; IV, 1, 120b, 34; *Anal. prior.*, III, 6, 74b, 12; 75a, 31; *Phys.*, VIII, 5, 256b, 10.

990. Cf. *Mét.*, VII, 2, 1031b, 22; V, 11, 1018b, 34 et *saepe*. Les deux exemples le plus souvent cités sont λευκός et μουσικός.

2. — *La fortune.*

§ **299.** — Le mot *τύχη* désigne, dans le vocabulaire d'Aristote, quelque chose d'analogue à l'accident. Si, dans le sens le plus précis, la *τύχη* se rapporte aux seuls événements qui intéressent l'activité humaine[991], on peut dire, en un sens plus large, qu'elle s'oppose à la nature[992]. Ce sera l'ensemble des événements qu'aucune cause n'explique, la rencontre fortuite de déterminations diverses, les suites d'événements que n'unit aucun lien[993]. Et le nombre en est grand, comme le montre l'expérience du moraliste et du politique.

3. — *La spontanéité.*

§ **300.** — Mais il y a d'autres formes plus remarquables d'indétermination dans la nature. Telle est d'abord la *spontanéité* (*αὐτόματον*)[994]. Comme la fortune, elle n'est jamais cause de déterminations essentielles, mais seulement d'accidents[995]. Or les accidents que produit l'*αὐτόματον* sont singuliers. Ce ne sont point, plus que les autres accidents, des essences ou des êtres déterminés, mais pourtant ils sont réels; on peut les prendre pour des êtres dis-

991. Cf. Bonitz, *Index*, p. 780 *a*.

992. *Phys.*, II, 4-6 : τὰ[γιγνόμενα] παρὰ τὸ ἀεὶ καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης. Cf. *de Gen. et Cor.*, II, 6, 333b, 7 ; *de Caelo*, II, 8, 289b, 27; I, 12, 283a, 33 ; *Anal. pr.*, III, 30, 87b, 19. La τύχη s'oppose à la τάξις et à la φύσις. *Mét*, VII, 7, 1032a, 12 ; XII, 3, 1070a, 6. Cf. *de part. an.*, I, 1, 641b, 23, ἀπὸ τύχης καὶ ἀταξίας. Elle ne donnera pas lieu à la προαίρεσις. *Rhét.*, I, 9, 1367b, 24 ; ἡ τύχη ἀβέβαιος : *Phys.*, II, 5, 197a, 31.

993. *Phys.*, II, 5, 197a, 14 : ἔστιν αἴτιον ὡς συμβεβηκὸς ἡ τύχη, ὡς δ' ἁπλῶς οὐδενός ; cf. *Phys.*, II, 8, 199b, 23 ; *Mét.*, XI, 8, 1065a, 32.

994. Les deux notions de τύχη et d'αὐτόματον sont unies. Cf. *Mét.*, VII, 7, 1032a, 29 ; 9, 1034a, 10 ; *Hist. an.*, V, 1, 539b, 7 ; *de part. an.*, I, 1, 640a, 28 ; 641b, 22 ; *Phys.*, II, 4-6 (cf. 4, 195b, 33).

995. Cf. *Mét.*, VII, 7, 1032a, 13 ; *Phys.*, II, 4-6. De là l'emploi du verbe συμβαίνειν lorsqu'il s'agit de l'αὐτόματον. Cf. fg. 13, 1476a, 30 ; *Hist. an.*, V, 1, 539a, 18 et sq.

tincts. Quelques-uns d'entre eux peuvent être tenus aisément pour des essences [996]. Du reste, il ne s'agit jamais que d'êtres vils ou de parties secondaires d'un être. Une foule d'animaux et de plantes sont des produits de l'*αὐτόματον*. Tels sont certains poissons, la plupart des insectes, les guêpes, les fourmis, les parasites, les vers du fumier, cette sorte de mollusques qui naissent sans fécondation préalable [997]. — Nous constatons l'existence de l'*αὐτόματον* sous une autre forme, quand des changements se produisent, sans cause définie. Tels sont les changements de direction de certaines eaux [998], la corruption et la pourriture [999], la naissance des vers dans les parties corrompues [1000], le développement des ongles et des cheveux [1001].

Ces accidents ont toute l'apparence de manifestations naturelles. Mais, jamais on n'en peut découvrir le pourquoi et la cause. Jamais, on n'aperçoit les germes des êtres qui naissent ainsi. Jamais, on ne constate l'acte par lequel ils sont fécondés [1002].

996. Cf. *de Gen. an.*, III, 11, 762a, 9 : γένεσις αὐτόματος, *de An.*, II, 4, 415a, 28 ; *Hist. an.*, V, 1, 539b, 7. La γ. αὐτόματος s'oppose à la γένεσις naturelle, en ce qu'elle n'a pas lieu ἀπὸ σπέρματος, ἀπὸ συγγενῶν. *Hist. an.*, V, 1, 539b, 18, 22 ; 15, 540b, 19 ; *Gen. an.*, III, 11, 763a, 24 ; *de Part. an.*, I, 1, 640a, 27, 32 ; *Mét.*, VII, 9, 1034b, 4.

997. *Hist. an.*, V, 1, 539 *a*, 18 : συμβέβηκε καὶ ἐπὶ τῶν ζώιων καὶ ἐπὶ τῶν φυτῶν αὐτόματά τινα γίνεσθαι. Par exemple : les abeilles (*de Gen. an.*, III, 10, 759a, 13, 30) : certains poissons (*Hist. an.*, VI, 15, 569a, 25 ; 16, 570a, 16 ; V, 1, 539b, 3) ; certains insectes (*Hist. an.*, V, 1, 539a, 24 ; *Gen. an.*, II, 1, 732b, 12 ; III, 9, 758a, 30, *b*, 7 ; X, 6, 637b, 18) ; les vers intestinaux (*Hist. an.*, V, 19, 551a, 8) ; la plupart des mollusques (*Hist. an.*, V, 15, 547b, 18 ; 548a, 11 ; *Gen. an.*, III, 11, 761a, 18 ; b, 24, 762a, 1 ; 263a, 24).

998. *Météor.*, II, 1, 353b, 28

999. *Hist. an.*, V, 1, 539a, 18 ; b, 7 ; 19, 551a, 2.

1000. C'est ainsi que des vers naissent : ἐν βορβόρωι, κόπρωι, ἐν περιττώμασι, ἐν ξύλοις. *Hist. an.*, V, 1, 539a, 18-26 ; b, 7 ; 19, 551a, 2 et sq. ; *de An.*, II, 4, 415a, 28.

1001. *Hist. an.*, VII, 11, 587b, 26. Il ne faut pas dire, du reste, que la naissance des cheveux est due uniquement à l'αὐτόματον Sans doute ils naissent ἐκ τῆς τροφῆς περιττωμάτων (*Gen. an.*, V, 6, 786b, 4 ; 3, 783a, 27 ; II, 6, 744b, 25) ; mais leur naissance est liée à l'état de la peau [II, 6, 745a, 20 ; V, 3, 782a, 24]. Leur développement est soumis à des lois régulières, qu'Aristote s'est complu à décrire. Cf. *Gen. an.*, V, 3, 782a, 20, où Aristote cherche τίνος ἕνεκα τὸ τῶν τριχῶν ἡ φύσις ἐποίησε γένος τοῖς ζώιοις. *Id.*, *de part. an.*, II, 8, 653b, 32 ; 14, 658a, 19.

1002. *Mét.*, VII, 9, 1034a, 8-181, Ἀπορήσειε δ'ἄν τις διὰ τί τὰ μὲν γίγνεται καὶ τέχνηι καὶ ἀπὸ ταὐτομάτου οἷον ὑγίεια · τὰ δ'οὔ, οἷον οἰκία. La cause en est

4. — *Le mal.*

§ **301.** — De ces formes inférieures de la vie, où l'action de la nature n'est pas visible, on peut rapprocher les cas où cette action paraît entravée d'une manière inexplicable. Il semble qu'il y ait des erreurs dans l'économie de l'univers. Il y a des formes absurdes. Un monstre, par certaines de ses parties, appartient à une espèce que ses autres parties renient. Il y a chez Aristote toute une tératologie où est visible l'influence des médecins disciples d'Empédocle, et dont le développement remplira plus tard les traités d'histoire naturelle [1003]. L'explication des monstres est, pendant toute l'antiquité, un des problèmes essentiels de la physique. Et l'explication donnée par Aristote se transmet par les latins et les arabes, par Pline et Dioscoride, à la science occidentale où elle vit jusqu'au début du XVIIe siècle [1004]. — Mais la part du devenir désordonné est plus grande encore. Ce n'est point seulement parmi les êtres vivants que l'on trouve ces formes indéterminées et aberrantes, inexplicables par l'ordre de la nature. Dans tout le détail de la science, on rencontre des cas analogues, où éclate clairement l'incapacité des causes naturelles à tout expliquer. L'histoire de l'âme nous la montre sujette au trouble et à l'erreur [1005]. L'étude de la vie morale et de la vie sociale nous fait savoir que la forme de l'homme ne maîtrise et n'ordonne point de manière complète, ni le devenir de l'âme, ni celui du corps. L'homme, comme tous les êtres, a sa fonction propre qui

que ἡ μὲν < ὕλη > τοιαύτη ἐστὶν οἵα κινεῖσθαι ὑφ' αὑτῆς, ἡ δ' οὔ (par exemple, des pierres). Il s'agit donc bien d'une activité propre du devenir.

1003. Cf. *Phys.*, II, 8, 199^b, 4 : τὰ τέρατα ἁμαρτήματα ἐκείνου τοῦ ἕνεκά του (cf. *Gen. an.*, IV, 3, 767^b, 13 ; 4, 770^b, 5 ; [τέρατα γίγνεται] τῆς ὕλης οὐ κρατουμένης ; *Gen. an.*, IV, 3, 769^b, 12.

1004. La description des monstres sera une partie essentielle de la physique ancienne. Les monstres sont décrits, par exemple, par *Pline*, H. N. La physique du moyen âge leur consacrera des traités nombreux. Et jusqu'au XVIIe siècle persiste cette curiosité pour les formes aberrantes et exceptionnelles.

1005. Cf. *Eth. Nic.*, II, 6.

est de réaliser sa forme. Or, il s'en faut qu'il y parvienne toujours. Sans cesse, il commet des actions qui altèrent en lui la pureté de la nature humaine[1006]. Son corps est sujet à d'innombrables maladies[1007]. Et ce qui est vrai du corps et de l'âme humaine l'est aussi de toutes les âmes et de tous les corps.

Il y a donc une sorte de changements qui échappe plus ou moins à la détermination des formes.

5. — *La nécessité.*

§ **302.** — Tous ces changements exigent la présence d'un principe spécial, celui de la nécessité[1008]. Le mot *ἀναγκαῖον* est le terme commun qui caractérise toutes les formes inexplicables du devenir. Par suite, il prend, dans la langue d'Aristote, une foule de sens différents.

D'abord, souvent, il exprime une idée analogue à celle que rend notre mot « nécessité ». Par exemple, la naissance et la mort, la pluralité des individus et des formes sont des faits nécessaires parce qu'ils ne peuvent pas ne pas se présenter[1009]. L'*ἀνάγκη* indique alors l'impossibilité logique et physique du contraire[1010]. Mais cela ne veut point dire que dans les êtres où nous rencontrons la nécessité, doit se

1006. Cf. *Eth.*, II, 5, 1106^{a}, 29 ; 7, 1107^{b}, 6 ; V, 5, 1130^{b}, 20 ; VII, 1, 1145^{a}, 16 ; 9, 1150^{b}, 35 ; 1151^{a}, 5 ; *Rhét.*, I, 10, 1368^{b}, 14.

1007. *De Part. an.*, III, 5, 668^{b}, 13 ; *Gen. an.*, II, 4, 738^{a}, 15 ; III, 1, 750^{a}, 30 ; IV, 1, 765^{b}, 23. Cf. *Ps. Arist. Probl.*, I, 6, 859^{b}, 12 ; 859^{a}, 1 et *saepe*.

1008. *Phys.*, II, 9, 200^{a}, 14 : ἐν τῆι ὕλῃι τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ'οὗ ἕνεκα ἐν τῶι λόγωι ; cf. *ibid.*, 31 ; et 8, 198^{b}, 11 ; *de Part. an.*, I, 1, 642^{a}, 17 ; *Anal. post.*, II, 94^{a}, 22.

1009. Aristote distingue une nécessité hypothétique : τὸ ἀναγκαῖον ἐξ ὑποθέσεως (*de Part. an.*, I, 1, 639^{b}, 24 ; *Mét.*, V, 5, 1015^{a}, 20 ; XII, 7, 1072^{b}, 12) et une nécessité absolue : τὸ ἁπλῶς ἀναγκαῖον, qui s'oppose à τὸ οὗ ἕνεκα ou à τὸ εὖ ou τὸ βέλτιον (*de Gen. an.*, I, 4, 717^{a}, 15 ; *Phys.*, II, 9, 200^{a}, 16). C'est de cette dernière qu'il s'agit ici.

1010. Cf. *Mét.*, XI, 8, 1064^{b}, 33 ; *Phys.*, VIII, 7, 260^{b}, 26. En ce sens, Aristote parle de l'ἀνάγκη enveloppée dans la démonstration. *De Part. an.*, I, 1, 640^{a}, 7 ; *Rhét.*, III, 17, 1418^{a}, 4 et *saepe*. Cf. Bonitz, *Index*, p. 43 *b*. La nécessité conditionnelle ἐξ ὑποθέσεως est définie *Phys.*, II, 9, 199^{b}, 34.



trouver aussi la plus complète détermination. Comme nous l'avons déjà constaté chez Platon, les deux termes nécessité et contingence sont liés. Le mot ἀνάγκη exprime seulement qu'il existe un ordre d'événements inévitables[1011]. La nécessité qu'il traduit, bien qu'elle dépende du rapport des formes, n'est pas une nécessité rationnelle. Il y a dans les opérations logiques les plus précises quelque chose de mystérieux. La pensée est forcée, contrainte d'admettre des conséquences dont elle ne pénètre pas entièrement le sens. Cela seul est explicable d'une manière complète qui relève du bien et manifeste l'ordre de la nature. Telle n'est pas la nécessité qui unit aux principes leurs conditions. Il y a dans la pensée même un élément inintelligible.

Le mot s'étend à toutes les formes de cette contrainte extérieure, qui oblige à sacrifier, pour comprendre la nature et la vie, un peu de la rigueur des thèses rationnelles. Nulle part le triomphe des formes n'est complet. Nulle part, elles n'apparaissent dans toute leur pureté et dans tout leur éclat. Nulle part, elles ne sont immobiles. Mais cette nécessité qui partout leur unit le changement est la condition même de leur valeur explicative. L'existence du désordre est ainsi unie à la présence même de l'ordre[1012].

Mais à la fin, le mot ἀναγκαῖον prend un sens assez indéterminé et assez large. Sera nécessaire tout ce qui ne peut pas être expliqué, tout ce qui n'entre pas dans les cadres généraux de la science. Le mot s'appliquera à tous les résidus des explications scientifiques. — Il est visible qu'Aristote, comme Platon, identifie ou juxtapose deux notions différentes de la nécessité. A la nécessité logique il ajoute la nécessité que les mythes avaient définie. Et l'union

1011. *Mét.*, VI, 2, 1026b, 28 : ἀνάγκη ἡ κατὰ τὸ βίαιον λεγομένη. Cf. *Anal. post.* II, 94b, 27 ; *de Part. an.*, I, 1, 642a, 5 ; *de Caelo*, II, 1, 284a, 15 ; et *Mét.*, IV, 5, 1025a, 28.

1012. *Phys.*, II, 9, 200a, 14, 30 : φανερὸν δὴ ὅτι τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς φυσικοῖς, τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης. Cf. *de Part. an.*, I, 1, 642a, 17 ; *Anal. post.*, II, 94a, 22 ; et *Phys.*, II, 8, 198b, 11. *Gen. an.*, V, 8, 789b, 20 ; *Phys.*, II, 9 Cette nécessité s'oppose à τὸ ἕνεκά του, à τοῦ βελτίονος ἕνεκα ; cf. *de Part. an.*, IV, 11, 692a, 3 ; 12, 694a, 22 ; *Gen. an.*, II, 1, 731b, 21 ; 2, 738a, 33 ; 739b, 28 ; 6, 743b, 4 ; III, 4, 753a, 22 ; V, 8, 789b, 5, et *saepe*.

constante de ces deux notions différentes donne à toute sa théorie du devenir quelque chose d'indécis et de fuyant.

II. — La ὕλη primitive.

§ **303.** — Ces diverses notions nous ramènent toutes à l'idée générale de la ὕλη. Le hasard, l'accident, le mal, la nécessité résident dans la ὕλη [1013]. Comment donner une définition générale de la ὕλη ? La plus simple est que la ὕλη est cause du devenir. Partout où nous trouvons quelque forme du devenir, la ὕλη se rencontre également [1014]. Là où il n'y a pas de ὕλη, comme en Dieu, il n'y a pas de devenir. Mais, pour le reste, les aspects du devenir sont innombrables, comme les formes mêmes de l'être. Tout ce qui existe contient du devenir.

§ **304.** — 1. *Matières spéciales.* — Par suite, la notion de la ὕλη n'est pas une. Au mot ne correspond pas, pour tous les êtres, un contenu identique [1015]. On peut dire qu'il y a de la ὕλη partout où il y a du changement, mais que chacun des êtres changeants a une ὕλη spéciale [1016]. Ce prin-

1013. Cf. notes 1008 et 1012.

1014. *Gen. et Cor.*, I, 1, 314^b. 27 : ᾗι καὶ φανερὸν ὅτι μίαν ἀεὶ τοῖς ἐναντίοις ὑποθετέον ὕλην, ἄν τε μεταβάλληι κατὰ τόπον, ἄν τε κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν, ἄν τε κατ' ἀλλοίωσιν. — Cf. *Mét.*, VII, 7, 1032^a, 20 ; *Phys.*, I, 7, 190^a, 9 : 15-34 ; ^{b}, 5 : ἅπαντα τὰ γιγνόμενα ἔχει ὕλην ; *Phys.*, V, 2, 226^a, 10 : ὕλην δεῖ ὑπεῖναι καὶ τῶι γινομένωι καὶ τῶι μεταβάλλοντι. *Mét.*, VIII, 5, 1044^b, 27 : οὐδὲ παντὸς ὕλη ἐστίν ἀλλ' ὅσων γένεσίς ἐστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα. Cf. encore : VIII, 2, 1042^b, 9 ; VII, 15, 1039^b, 23 ; *de Caelo*, III, 8, 306^b. 17 ; *de An.*, I, 1, 412^a, 19 ; 2, 414^a, 14 ; *Phys.*, II, 7, 198^a, 19-20 ; *Mét.*, VIII, 5, 1044^b, 28 : ὅσα δ' ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ἔστιν[ἢ μή], οὐκ ἔστιν τούτων ὕλη. Cf. Baeumker, *Problem der Materie*, p. 235 [5].

1015. *Mét.*, I, 8, 988^b, 22 : ὅσοι μὲν οὖν ἕν τε τὸ πᾶν καὶ μίαν τινὰ φύσιν ὡς ὕλην τιθέασι καὶ ταύτην σωματικὴν καὶ μέγεθος ἔχουσαν, δῆλον ὅτι πολλαχῶς ἁμαρτάνουσιν (cf. *Alex. in Mét.*, 58, 14, *Hayd.*). *Gen. an*, V, I, 778^b, 9 : [οἱ ἀρχαῖοι φυσιολόγοι] οὐχ ἑώρων πλείους οὐσίας ἀλλὰ μόνον τὴν τῆς ὕλης καὶ τὴν τῆς κινήσεως καὶ ταύτας ἀδιορίστως.

1016. *Phys*, II, 2, 194^b, 9 : ἔτι τῶν πρός τι ἡ ὕλη · ἄλλωι γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη. Cf. [*Prob.*, X, 12, 924^a, 7] ἅπαντα ὅσα μεταβάλλει ἔχει ὕλην, ἀλλ' ἑτέρα ἑτέραν· *De An.*, III, 5, 430^a, 10 : ἐν ἁπάσηι τῆι φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστωι γένει. Cf. *Mét.*, XII, 4, 1070^b, 17 ; 5, 1071^a, 4-29. *Philopon, Phys.*, 15, 30,

cipe, capital pour l'interprétation de la philosophie d'Aristote, résulte évidemment de ce qui a été dit plus haut. En effet, si chaque forme d'être implique des changements propres que la nature détermine, le terme ὕλη pourra désigner des modes innombrables du changement. Il y a une ὕλη des corps, une ὕλη des éléments[1017], du corps humain[1018] et de chaque animal, une ὕλη du ciel[1019]. Mais il y a aussi une ὕλη pour les actions[1020], les passions, les discours, pour les sentiments et les idées. Les matières spéciales sont aussi nombreuses que les objets mêmes où elles apparaissent.

En fait, nous verrons plus loin que l'objet principal des recherches de la physique et de toutes les sciences est l'analyse de ces ὕλαι particulières, dont l'étude permet seule de déterminer le contenu concret de chaque science[1021]. Chacune de ces ὕλαι spéciales est déjà une forme. Aucune d'elles ne nous présente le devenir à l'état brut. Elle nous le montre ordonné déjà par rapport à une certaine forme, dont il est puissance. Cette forme à son tour est ὕλη par rapport à une autre forme, et ainsi de suite à l'infini.

§ **305.** — 2. *Matière générale.* — Mais, remontant au principe primitif, antérieur à toutes les formes, nous devrions pouvoir trouver une ὕλη absolument première (πρώτη

Vitelli : ἄλλη γὰρ ἡ τοῖς οὐρανίοις καὶ ἀϊδίοις ὑποκειμένη ὕλη καὶ ἄλλη < ἡ > τοῖς ἐν γενέσει · καὶ ἐν τούτοις ἄλλη μὲν ἡ τοῖς μετεώροις, ἄλλη δὲ ἡ τοῖς ἐν γῇ, etc. Cf. *Alex. in Mét.*, 673, 24, 773, 10. *Hayd.*

1017. *De Caelo*, IV, 5, 312^a, 30 ; *de Part. an.*, II, 1, 646^a, 17 ; cf. plus bas.

1018. Cf. *de Gen. an.*, I, 1, 715^a, 9 ; *de Part. an.*, II, 2, 647^b, 22. Cf. *Mét.*, XII, 4 1070^b, 12. Cf. *Pseud. Alex.*, 696, 8, *Hayd.* ; Bonitz, *Mét.*, p. 484 ; Baeumker, *Problem der Materie*, p. 219.

1019. *Mét.*, IX, 8, 1050^b, 22 : τούτου < οὐρανοῦ > δ' ὕλην οὐθὲν κωλύει ὑπάρχειν. XII, 2, 1069^b, 24 : πάντα δ' ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει · ἀλλ' ἑτέρα ἑτέραν καὶ τῶν ἀϊδίων. ὅσα μὴ γεννητὰ κινητὰ δὲ φορᾷ.

1020. *Eth. Nic.*, V, 14, 1137^b, 19 ; *Pol.*, VIII, 4, 1326^a, 4 ; *Mét.*, VII, 11, 1036^b, 25 ; VII, 10, 1036^a, 9 ; 11, 6 1037^a, 4 ; VIII, 6, 1045^a, 34.

1021. *Mét.*, VIII, 4, 1044^b, 1 : δεῖ δὲ τὰ ἐγγύτατα αἴτια λέγειν · τίς ἡ ὕλη ; μὴ πῦρ ἢ γῆν ἀλλὰ τὴν ἴδιον... Cf. 1044^a, 35 : οἷον ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη ; ἆρα τὰ καταμήνια. Comp. *Mét.*, XII, 3, 1070^a, 21 : ἡ τελευταία < ὕλη >, et *de An.*, II, 2, 414^a, 26 ; *Météor.*, IV, 2, 379^b, 20 ; *Mét.*, IX, 7, 1049^a, 26 ; 4, 1044^b, 2.

ὕλη), au delà de laquelle il n'y aurait plus rien du tout, et qui serait, à proprement parler, le devenir même[1022]. Et les commentateurs anciens d'Aristote, Alexandre et Simplicius entre autres, ont soigneusement distingué, d'après une terminologie qui ne se rencontre pas encore chez Aristote lui-même, cette matière ou ce devenir primitif, des matières dérivées ou secondes où éclate déjà l'ordre des formes (προσεχεῖς ὕλαι)[1023]. En effet, ces formes mêmes ne peuvent subsister qu'à la condition qu'il y ait un être *éternel* du devenir. On peut le démontrer. Considérant une ὕλη spéciale, nous en voyons seulement la forme. Nous n'y apercevons que les caractères déterminés et concrets, par lesquels elle s'associe à un certain mode d'être et prépare un certain acte. Mais, par ces caractères mêmes, elle est une forme, elle échappe au devenir, et la cause profonde qui l'oblige à se transformer réside plus loin, dans la puissance brute qu'elle détermine et oriente déjà[1024].

§ **306.** — Que dire de cette ὕλη primitive? En vérité, elle paraît, *a priori*, insaisissable. On ne peut, semble-t-il, en parler, puisque, par définition, elle ne tombe sous au-

1022. *Mét.*, V, 4, 1015ᵃ, 7 : φύσις δὲ ἥ τε πρώτη ὕλη (καὶ αὕτη διχῶς, ἢ πρὸς αὐτὸ πρώτη ἢ ὅλως πρώτη, οἷον τῶν χαλκῶν ἔργων πρὸς αὐτὰ μὲν πρῶτος ὁ χαλκός, ὅλως δ' ἴσως ὕδωρ, εἰ πάντα τὰ τηκτὰ ὕδωρ) καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία. Cf. *Mét.*, VIII, 4, 1044ᵃ, 15-32 (BONITZ, p. 328) ; V, 3, 1014ᵇ, 26 : ἔτι δὲ ἡ φύσις λέγεται ἐξ οὗ πρῶτον ἢ ἔστιν ἢ γίγνεταί τι τῶν μὴ φύσει ὄντων (le bronze d'une statue, le bois d'un objet de bois)... ἐκ τούτων γὰρ ἔστιν ἕκαστον διασωιζομένης τῆς πρώτης ὕλης. Cf. *Phys.*, II, 1, 193ᵃ, 29. Cf. *Philopon, Phys.*, 190, 20, *Vitelli.*

1023. Cf. *Arist. Mét.*, V, 3, 1014ᵇ, 26 ; V, 4, 1015ᵃ, 7. Les commentateurs opposent πρώτη ὕλη à προσεχεῖς ὕλαι. Par exemple, le bois et le bronze sont les προσεχεῖς ὕλαι de la statue et du lit. Cf. *Alex. in Met.*, 215, 25 ; 358, 36 ; 673, 24, *Hayd.*, *Philop. in Phys.*, 145, 29, *Vitelli* (d'après Porphyre). Cf. aussi 139, 9 ; 15, 30 ; 16, 28 ; 130, 9 ; et *saepe.*

1024. *Mét.*, III, 4, 999ᵇ, 6 : ἀνάγκη γὰρ εἶναί τι τὸ γιγνόμενον καὶ ἐξ οὗ γίγνεται, καὶ τούτων τὸ ἔσχατον ἀγέννητον, εἴπερ ἵσταταί τε καὶ ἐκ μὴ ὄντος γενέσθαι ἀδύνατον. Cf. *Alex. ad. h. l. Hayd.*, 215, 25 : ἀνάγκη τὸ ἔσχατον ὑποκείμενον ἀΐδιον εἶναι · ἔσχατον δὲ ὑποκείμενόν ἐστι ἡ πρώτη ὕλη · ἀναλύοντες γὰρ τὰς προσεχεῖς ὕλας τῶν γιγνομένων ἐν ἐκείνηι ἐσχάτηι παυόμεθα *Id.*, 351, 23. D'après Alexandre, le point de départ d'Aristote est la κοινὴ δόξα. — D'où *Phys.*, II, 3, 195ᵃ, 17 : ἡ ὕλη ὡς τὸ ἐξ οὗ αἴτιόν ἐστιν (*id.*, *Mét.*, V, 2, 1013ᵇ, 18, 21 ; *Pol.*, I, 8, 1256ᵃ, 8). Les mots ἐξ οὗ ne doivent pas être pris, du reste, dans le sens de réceptacle (ὥσπερ ἐξ ἀγγείου, *de Caelo*, III, 7, 305ᵇ, 5).

cune des catégories qui classent les formes de l'être[1025]. Elle n'est ni qualité, ni quantité, ni telle ou telle chose déterminée. Elle n'est pas une substance, ni aucun mode d'une substance. Elle n'est même pas, nous le verrons, une privation. La pensée s'égare en la voulant considérer. Nous n'en pouvons avoir d'image ni de sensation[1026]. Comment donc en prenons-nous l'idée ? C'est, dit Aristote, à l'aide d'un raisonnement par analogie[1027].

Ce raisonnement qui nous force à affirmer l'existence d'un *ὑποκείμενον* général du devenir prend, dans la doctrine d'Aristote, une double forme[1028].

Le premier raisonnement a l'aspect suivant. Supposons qu'une analyse toujours plus exhaustive isole d'un être ou d'un fait quelconque toutes les déterminations accessibles à la pensée[1029]. Elle nous mènera ainsi jusqu'à un substrat, jusqu'à « quelque chose » en quoi les déterminations viennent se fixer[1030]. Mais à descendre toujours, nous arrive-

1025. *Mét.*, VII, 3, 1029^{a}, 20 : λέγω δ'ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.

1026. ἡ ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν. *Mét.*, VII, 10, 1036^{a}, 8. Cf. *Phys.*, III, 6, 207^{a}, 26 ; IV, 2, 209^{b}, 9 ; *de Gen. et Cor.*, II, 5, 332^{a}, 35 : ἡ γὰρ ὕλη... ἀναίσθητος οὖσα.

1027. *Phys.*, I, 7, 191^{a}, 7 : ἡ δ'ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. ὡς γὰρ πρὸς ἀνδρίαντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον... οὕτως αὐτὴ < ὕλη > πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τόδε τι καὶ τὸ ὄν. Comp. *Mét.*, XII, 4.

1028. **Sur la valeur du raisonnement par analogie dans la doctrine d'Aristote, cf.** Trendelenburg, *Hist. Beiträge*, I, 1846, p. 152-157. **L'expression ἀνάλογον qui d'abord s'applique aux rapports de l'ordre de la quantité** (ἰσότης λόγων : *Eth. Nicom.*, V, 6, 1131^{a}, 31 ; V, 7, 1031^{b}, 12 ; 1132^{a}, 1) **s'applique d'une manière générale à tous les rapports, même dans l'ordre de la qualité.** *Gen. et Cor.*, II, 6, 333^{a}, 29 : τὸ δ'ὡς τόδε σημαίνει ἐν μὲν ποιῶι τὸ ὅμοιον ἐν δὲ ποσῶι τὸ ἴσον. **On peut rapprocher ainsi ἀνάλογον de κοῖνον. Mais l'analogie est plus large que la communauté. Elle a lieu même entre des objets d'espèces différentes.** Cf. *de Part. an.*, I, 4, 644^{a}, 16 ; ^{b}, 12 ; I, 5, 645^{b}, 6, 27 ; II, 6, 652^{a}, 7. Comp. Zeller, II, 2^{4}, p. 502.

1029 Cf. *de Part. an.*, I, 3, 643^{a}, 24 ; II, 1, 646^{a}, 35 ; *Mét.*, I, 5, 986^{b}, 20 : 6, 988^{a}, 10 ; VII, 8, 1033^{a}, 24 ; XII, 2, 1069^{b}, 34 ; 4, 1070^{b}, 19 ; XIII, 8, 1084^{a}, 9 ; *Phys.*, II, 2, 194^{a}, 12 ; II, 3, 195^{b}, 35 ; *de Caelo*, I, 9, 278^{a}, 24 ; *de Gen. et Cor.*, I, 5, 321^{b}, 21 ; 7, 324^{b}, 4 ; 2, 317^{a}, 24, et *saepissime*. Le raisonnement d'Aristote est résumé : *Mét.*, VII, 9, 1034^{b}, 12 : αἰεὶ γὰρ δεῖ προϋπάρχειν τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος;... οὐ γὰρ γίνεται τὸ ποιὸν ἀλλὰ τὸ ποιὸν ξύλον, οὐδὲ τὸ ποσὸν ἀλλὰ τὸ ποσὸν ξύλον [ἢ ζῶιον].

1030. *Mét.*, VIII, 5, 1045^{a}, 3 : ...καὶ ὅσα δὴ οὕτω μεταβάλλει εἰς ἄλληλα (ex. : ὄξος, οἶνος, ὕδωρ), εἰς τὴν ὕλην δεῖ ἐπανελθεῖν · οἷον εἰ ἐκ νεκροῦ ζῶιον, εἰς τὴν ὕλην πρῶτον, εἶθ' οὕτω ζῶιον. . *Id.*, XI, 12, 1068^{a}, 10. Sur ces textes cf. Baeumker, *Problem der Materie*, 235 ^{3}.

rons jusqu'à un substrat, tel qu'il ne peut plus servir lui-même à déterminer quoi que ce soit, et qui n'est plus *καθ' ὑποκειμένου τινός*, ni *ἐν ὑποκειμένωι τινί*. De ce substrat on ne peut plus rien dire[1031]. Ne déterminant plus rien, il ne reçoit plus lui-même aucune détermination. Il n'est plus ceci ou cela (ἐκεῖνο). Il est seulement ce dont vient ceci ou cela (ἐκείνινον).

Un deuxième raisonnement nous mène un peu plus loin. Nous sommes incapables, sans doute, de définir en termes positifs un tel substrat. Mais par cela seul qu'il est substrat, il s'oppose à ses déterminations et des caractères positifs du réel ; nous pourrons donc par une inférence indirecte conclure aux caractères négatifs de la ὕλη primitive[1032].

§ **307.** — En effet, nous ne pourrons lui donner que de tels caractères. D'abord elle est *indéterminée*[1033], puisque s'opposant à l'être et à la forme elle exclut toute détermination[1034]. Elle est *changeante* par là même[1035]. Car toute

1031. *Met.*, IX, 7, 1049^{a}, 24 : εἰ δὲ τί ἐστι τὸ πρῶτον ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται ἐκείνινον, τοῦτο πρώτη ὕλη · οἷον εἰ ἡ γῆ ἀερίνη, τὸ δ' ἀὴρ μὴ πῦρ ἀλλὰ πύρινος, τὸ πῦρ ὕλη πρώτη, εἰ δὲ τόδε τι, οὐσία [CHRIST ; BONITZ donne ὡς τόδε τι καὶ οὐσία]. Aristote distingue l'ὑποκείμενον du καθόλου, en considérant que l'ὑ. est τόδε τι, ce que le καθόλου n'est pas. D'où il résulte que l'homme qui reçoit les πάθη devient μουσικός, λευκός, βαδίζον, κινούμενον = d'une manière générale ἐκείνινον, mais qu'il ne devient pas μουσική, λευκότης, βάδισις, κίνησις. Au contraire l'οὐσία est affirmée, non d'une autre οὐσία, mais de la ὕλη : 35 τὸ ἔσχατον ὕλη καὶ οὐσία ὑλική. Comp. TRENDELENBURG, *de Anima*, p. 246 ; BAEUMKER, *Problem der Materie*, p. 232.

1032. *Mét.*, X, 8, 1058^{a}, 23 : ἀποφάσει δηλοῦται... [cf. VIII, 3, 1043^{b}, 10-13]. Au contraire l'ὑποκείμενον [en tant qu'οὐσία] est τὸ καταφάσει δηλούμενον (*Mét.*, XII, 11, 1067^{b}, 18 ; cf. *Phys.*, I, 8, 190^{a}, 7).

1033. *Phys.*, III, 6, 206^{b}, 25 ; 7, 207^{b}, 34 ; 208^{a}, 3 : φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρον αἴτιόν ἐστι ; III, 6, 207^{a}, 22 : ἔστι γὰρ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ μεγέθους τελειότητος ὕλη · καὶ τὸ δυνάμει ὅλον, ἐντελεχείαι δὲ οὔ... καὶ οὐ περιέχει ἀλλὰ περιέχεται (contre Anaximandre) ἧι ἄπειρον · διὸ καὶ ἄγνωστον ἧι ἄπειρον. Cf. *Philopon Phys.*, 475, 8, *Vitelli* : φησὶ γὰρ ὅτι ἡ ὕλη καθ' αὑτὴν ἀόριστος οὖσα καὶ ἄπειρος ἔστιν...

1034. ἡ ὕλη ἀόριστος. *Phys.*, IV, 2, 209^{b}, 9 ; 210^{a}, 8 ; *Mét.*, IV, 4, 1007^{b}, 28 ; VII, 11, 1037^{b}, 27 ; IX, 7, 1049^{b}, 1 ; XIII, 10, 1087^{a}, 16, et *saepe*. Cf. not. *Mét.*, I, 8, 989^{b}, 18 : [ἡ ὕλη] τὸ ἀόριστον, πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός. Dans le même sens sont ἀόριστα, la στέρησις (*Phys.*, III, 2, 201^{b}, 26 ; *Mét.*, XI, 9, 1066^{a}, 15) ; la τύχη, *Anal. pr.*, 13, 32^{b}, 10 ; *Rhét.*, 1, 10, 1369^{a}, 33 ; l'accident (*Phys.*, II, 5, 196^{b}, 28 ; *Mét.*, XI, 8, 1065^{a}, 26) les πάθη (*Mét.*, IX, 7, 1049^{b}, 2 : [ἡ ὕλη καὶ τὰ πάθη] ἀόριστα).

1035. *Phys.*, I, 6-10 ; *Mét.*, XII, 1, 1069^{b}, 2 ; 1069^{b}, 34 ; *Phys.*, IV, 4,

cune des catégories qui classent les êtres
Elle n'est ni qualité, ni quantité, ni ...
déterminée. Elle n'est pas une substance, ni ...
d'une substance. Elle n'est même pas ...
privation. La pensée s'égare en la ...
Nous n'en pouvons avoir d'image ni de ...
ment donc en prenons-nous l'idée ? C'est ...
l'aide d'un raisonnement par analogie ...

Ce raisonnement qui nous force à affirmer ...
d'un ὑποκείμενον général du devenir prend, ...
d'Aristote, une double forme[1028].

Le premier raisonnement a l'aspect ...
qu'une analyse toujours plus exhaustive ...
d'un fait quelconque toutes les déterminations ...
à la pensée[1029]. Elle nous mènera ainsi jusqu'à ...
jusqu'à « quelque chose » en quoi les déterminations ...
nent se fixer[1030]. Mais à descendre toujours ...

1025. *Mét.*, VII, 3, 1029ª, 20 : λέγω δ' ὕλην ἣ ... ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.

1026. ἡ ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν. *Mét.*, VII, 10, ... 6, 207ª, 26; IV, 2, 209ᵇ, 9 ; *de Gen. et Cor.*, II, 5 ... ἀναίσθητος οὖσα.

1027. *Phys.*, I, 7, 191ª, 7 : ἡ δ' ὑποκειμένη ... ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ... οὐσίαν ἔχει καὶ τόδε τι καὶ τὸ ὄν. Comp. *Mét.*, XII, ...

1028. Sur la valeur du raisonnement par analogie ... cf. TRENDELENBURG, *Hist. Beiträge*, I, 1846, p. ... λόγον qui d'abord s'applique aux rapports de l'ordre ... λόγων : *Eth. Nicom.*, V, 6, 1131ª, 31 ; V, 7, 1031 ... d'une manière générale à tous les rapports, même des ... *Gen. et Cor.*, II, 6, 333ª, 29 : τὸ δ' ὡς τόδε ... logie est plus large que la communauté. Elle a lieu ... d'espèces différentes. Cf. *de Part. an.*, I, 4, 644ª, ... 27 ; II, 6, ...

1029. Cf. *de Part. an.*, I, 3, 643ª, 24 ; II, 1, ... 20 ; 6, 988 ... ; VII, 8, 1033ª, 24 ; XII, 2, ... XIII, 8, 1084 ... ; *Phys.*, II, 2, 194ª, 12 ; II, 3, ... 278ª, 24 ; *de Gen. et Cor.*, I, 5, 321ᵇ, 21 ; 7, 324 ... *saepissime*. Le raisonnement d'Aristote est résumé : *Mét.* ... ἀεὶ γὰρ δεῖ ... τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος... οὐ ... ποιὸν ξύλον, οὐδὲ τὸ ποσόν ἀλλὰ τὸ ποσὸν ξύλον [...].

1030. *Mét.*, VIII, 5, 1045ª, 3 : ...καὶ ὅσα δὴ οὕτω ... ὄξος, οἶνος, ὕδωρ), εἰς τὴν ὕλην δεῖ ἐπανελθεῖν · οἷον ... ὕλην πρῶτον, ... *Id.*, XI, 12, 106... BAEUMKER, *Problem der Materie*, 235 ...

…ubstrat, tel qu'il ne peut plus servir lui-
…ier quoi que ce soit, et qui n'est plus καθ'
…i ἐν ὑποκειμένωι τινί. De ce substrat on ne
…re[1031]. Ne déterminant plus rien, il ne re-
…ne aucune détermination. Il n'est plus ceci
…l est seulement ce dont vient ceci ou cela

…raisonnement nous mène un peu plus loin.
…capables, sans doute, de définir en termes
…bstrat. Mais par cela seul qu'il est subs-
…à ses déterminations et des caractères po-
…ous pourrons donc par une inférence indi-
…ix caractères négatifs de la ὕλη primitive[1032].

…effet, nous ne pourrons lui donner que de
…D'abord elle est *indéterminée*[1033], puisque
…tre et à la forme elle exclut toute détermi-
…est *changeante* par là même[1035]. Car toute

…7, 1049ª, 24 : εἰ δέ τί ἐστι τὸ πρῶτον ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου …ὅτο πρώτη ὕλη · οἷον εἰ ἡ γῆ ἀερίνη, τὸ δ' ἀὴρ μὴ πῦρ ἀλλὰ … πρώτη, εἰ δὲ τόδε τι, οὐσία [Christ; Bonitz donne ὡς τόδε …ote distingue l'ὑποκείμενον du καθόλου, en considérant que …que le καθόλου n'est pas. D'où il résulte que l'homme qui …ent μουσικός, λευκός, βαδίζον, κινούμενον = d'une manière …nais qu'il ne devient pas μουσική, λευκότης, βάδισις, κίνησις. …x est affirmée, non d'une autre οὐσία, mais de la ὕλη : 35 …οὐσία ὑλική. Comp. Trendelenburg, *de Anima*, p. 246; …ı *der Materie*, p. 232.

…8, 1058ª, 23 : ἀποφάσει δηλοῦται… [cf. VIII, 3, 1043ᵇ, …re l'ὑποκείμενον [en tant qu'οὐσία] est τὸ καταφάσει δηλοῦ- …ı, 1067ᵇ, 18; cf. *Phys*, I, 8, 190ª, 7).

…, 6, 206ᵇ, 25; 7, 207ᵇ, 34; 208ª, 3 : φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη …στι; III, 6, 207ª, 22 : ἔστι γὰρ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ μεγέθους …ὶ τὸ δυνάμει ὅλον, ἐντελεχείαι δὲ οὔ… καὶ οὐ περιέχει ἀλλὰ … Anaximandre) ἧι ἄπειρον · διὸ καὶ ἄγνωστον ἧι ἄπειρον. Cf. …75, 8, *Vitelli* : φησὶ γὰρ ὅτι ἡ ὕλη καθ' αὑτὴν ἀόριστος οὖσα

…οιστος. *Phys.*, IV, 2, 209ᵇ, 9; 210ª, 8; *Mét.*, IV, 4, 1007ᵇ, …7ᵇ, 27; IX, 7, 1049ᵇ, 1; XIII, 10, 1087ª, 16, et *saepe*. …3, 989ᵇ, 18 : [ἡ ὕλη] τὸ ἀόριστον, πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν … le même sens sont ἀόριστα, la στέρησις (*Phys.*, III, 2, 201ᵇ, … 1066ª, 15); la τύχη, *Anal. pr.*, 13, 32ᵇ, 10; *Rhét.*, 1, 10, …dent (*Phys.*, II, 5, 196ᵇ, 28; *Mét.*, XI, 8, 1065ª, 26) les …, 1049ᵇ, 2 : [ἡ ὕλη καὶ τὰ πάθη] ἀόριστα).

…, 6-10; *Mét.*, XII, 1, 1069ᵇ, 2; 1069ᵇ, 34; *Phys.*, IV, 4,

réalité, à quelque degré permanente, implique une forme.

Et ce changement auquel la loi du cosmos ne s'applique pas est indéterminé. Par suite il est désordonné et confus, ἀρρύθμιστος[1036]. Mais ce mot n'a pas un sens précis. Il ne faut pas comme le veulent Platon et ses disciples identifier le devenir à l'inégal[1037]. Car l'inégalité même suppose parfois la détermination et la forme. Aristote illustre ces trois idées fondamentales, indétermination, changement, désordre, par des comparaisons empruntées au vocabulaire platonicien. Conformément à la terminologie de Platon, la ὕλη est τὸ ἀνώμαλον, τὸ θῆλυ, etc.[1038]. Les commentateurs ont été plus loin. Pour eux le devenir est cause du mal (κακοποιόν)[1039]. En effet, le désordre et le mal sont des termes identiques. Une ou deux formules accidentelles chez Aristote nous prouvent que cette interprétation est conforme, sinon à la lettre, du moins à l'esprit du système. Ὕλη sera le nom générique qui groupe toutes les productions accidentelles, monstrueuses, inexplicables, par où se manifeste la résistance du devenir.

§ **308.** — Aristote déclare très souvent que la ὕλη est cause de l'accident et du πάθος[1040]. Nous avons déjà expliqué le premier de ces deux termes. Le second est plus difficile à définir. Il n'existe point de mot, dans le vocabulaire d'Aristote, dont les sens soient plus ambigus et plus

211b, 33 ; *Mét.*, VII, 7, 1032a, 20 ; 8, 1033b, 19 ; 9, 1034b, 12 ; VIII, 5, 1044b, 27 ; XII, 2, 1070a, 24 ; *de Gen. et Cor.*, I, 1, 314b, 27 ; 3, 318a, 9.

1036, Cf. *Phys.*, I, 7, 190b, 25 [ἀρρύθμιστος. Bonitz, *Aristotel. Studien.*, I, 237, d'après *Phys.*, II, 1, 193a, 11, et *Mét.*, V, 4, 1014b, 27]. ὅλως ἡ ὕλη ἀρρύθμιστος.

1037. *Mét.*, I, 9, 992b, 1 : ἔτι δὲ τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν ὡς ὕλην μαθηματικωτέραν ἄν τις ὑπολάβοι, καὶ μᾶλλον κατηγορεῖσθαι καὶ διαφορὰν εἶναι τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὕλης ἢ ὕλην, οἷον τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν... Cf. I, 4, 985b, 10 ; I, 5, 986a, 15 ; *Phys.*, VII, 2, 245b, 16 ; 246a, 22.

1038. ἡ ὕλη... τὸ πανδεχές.. *De Caelo*, III. 8, 306b, 19 : τὸ δεκτικόν, *Gen. et Cor.*, I, 4, 320a, 2 ; 10, 328b, 11 ; *de An.*, II, 2, 414a, 10 ; τὸ ἄμορφον, *Phys.*, I, 7, 191a, 10 ; ἀναίσθητος. *Gen. et Cor.*, II, 5, 332a, 5 ; connue κατ' ἀναλογίαν, *Phys.*, I, 7, 191a, 8.

1039. Cf. par exemple : *Philopon in Phys.*, 187, 4, *Vitelli.*

1040. πάθος et ὕλη sont tantôt rapprochés, tantôt opposés par Aristote. Cf. *Mét.*, I, 3, 983b, 10 ; 4, 985b, 11 ; *Phys.*, VII, 2, 245b, 16 ; 246a, 22 ;

nombreux. D'une manière générale, tout ce qui n'est point οὐσία est πάθος. Le terme paraît impliquer d'abord l'idée de passivité. Un πάθος est une détermination nécessaire ou accidentelle imposée à l'essence. Mais il y a diverses sortes de πάθη. Les uns sont unis étroitement à l'essence. Ce sont les πάθη καθ' αὑτά, les accidents essentiels que la définition et le syllogisme s'attachent à dénombrer. Les autres, au contraire, paraissent extérieurs à l'essence qui les reçoit mais ne les détermine pas. Chaque essence groupe un certain nombre de πάθη, dont les uns lui sont unis par un lien étroit, dont les autres, au contraire, sont plus ou moins instables. Ce sont les seconds, plus particulièrement qui appartiennent à la ὕλη. Comment les étudier [1041] ?

§ 309. — Il faut d'abord distinguer la qualité perçue de la qualité proprement dite. En effet, nous ne percevons jamais les qualités à l'état natif. La qualité blanche qui apparaît dans l'acte de la vision n'est pas la blancheur. Car un acte de vision exige le concours d'une série de conditions organiques et physiques diverses, structure de l'œil, présence d'un milieu transparent, une certaine intensité lumineuse, une certaine contexture de la surface colorée. Bref, nous ne pouvons apercevoir les qualités que dans leur rapport avec les sujets qu'elles déterminent, c'est-à-dire pour autant qu'elles sont assujetties à l'ordre général du devenir, ou qu'elles forment certains mélanges définis et relativement stables.

Mét., I, 5, 986ª, 17; 5, 13; IX, 7, 1049ᵇ, I; XIV, 1, 1088ª, 24. En principe, le πάθος ne peut être séparé de l'être qu'il détermine, non plus que le changement ne peut exister sans substrat. τὰ πάθη ἀχώριστα. *Phys.*, I, 4, 188ªᵇ; *de Gen. et Cor.*, I, 3, 317ᵇ, 33; 5, 320ᵇ, 25; 10, 327ᵇ, 22 : τῶν δὲ παθῶν οὐθὲν χωριστόν; *Mét.*, XIII, 2, 1077ᵇ, 5; VII, 13, 1038ᵇ, 28. On dira d'une manière générale πάθη τῆς ὕλης : (*Phys*, VII, 2, 245ª, 20), et la ὕλη sera ὑποκείμενον τοῖς πάθεσι. *Mét.*, I, 3, 983ᵇ, 10 : τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης.

1041. Aristote (*Phys.*, V, 2, 226ª, 29) distingue deux sortes de ποιότης. La ποιότης de l'οὐσία qui est, par exemple, la différence, et la ποιότης παθητική. Cf. *Mét.*, V. 21, 1022ᵇ, 15. — Les πάθη, proprement dits sont caractérisés par la rapidité et la facilité avec laquelle ils se transforment. *Categ.*, 8, 9ᵇ, 20, 28, 32, 10ªᵇ. Cf. TRENDELENBURG, *Hist. Beiträge*, p. 93.

réalité, à quelque degré permanente, implique une forme.

Et ce changement auquel la loi du cosmos ne s'applique pas est indéterminé. Par suite il est désordonné et confus, ἀρρύθμιστος[1036]. Mais ce mot n'a pas un sens précis. Il ne faut pas comme le veulent Platon et ses disciples identifier le devenir à l'inégal[1037]. Car l'inégalité même suppose parfois la détermination et la forme. Aristote illustre ces trois idées fondamentales, indétermination, changement, désordre, par des comparaisons empruntées au vocabulaire platonicien. Conformément à la terminologie de Platon, la ὕλη est τὸ ἀνώμαλον, τὸ θῆλυ, etc.[1038]. Les commentateurs ont été plus loin. Pour eux le devenir est cause du mal (κακοποιόν)[1039]. En effet, le désordre et le mal sont des termes identiques. Une ou deux formules accidentelles chez Aristote nous prouvent que cette interprétation est conforme, sinon à la lettre, du moins à l'esprit du système. Ὕλη sera le nom générique qui groupe toutes les productions accidentelles, monstrueuses, inexplicables, par où se manifeste la résistance du devenir.

§ 308. — Aristote déclare très souvent que la ὕλη est cause de l'accident et du πάθος[1040]. Nous avons déjà expliqué le premier de ces deux termes. Le second est plus difficile à définir. Il n'existe point de mot, dans le vocabulaire d'Aristote, dont les sens soient plus ambigus et plus

211b, 33 ; *Mét.*, VII, 7, 1032a, 20 ; 8, 1033b, 19 ; 9, 1034b, 12 ; VIII, 5, 1044b, 27 ; XII, 2, 1070a, 24 ; *de Gen. et Cor.*, I, 1, 314b, 27 ; 3, 318a, 9.

1036, Cf. *Phys.*, I, 7, 190b, 25 [ἀρρύθμιστος. BONITZ, *Aristotel. Studien.*, I, 237, d'après *Phys.*, II, 1, 193a, 11, et *Mét.*, V, 4, 1014b, 27]. ὅλως ἡ ὕλη ἀρρύθμιστος.

1037. *Mét.*, I, 9, 992b, 1 : ἔτι δὲ τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν ὡς ὕλην μαθηματικωτέραν ἄν τις ὑπολάβοι, καὶ μᾶλλον κατηγορεῖσθαι καὶ διαφορὰν εἶναι τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὕλης ἢ ὕλην, οἷον τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν... Cf. I, 4, 985b, 10 ; I, 5, 986a, 15 ; *Phys.*, VII, 2, 245b, 16 ; 246a, 22.

1038. ἡ ὕλη... τὸ πανδεχές.. *De Cae*[illegible] III, 8, 306b, 19 : τὸ δεκτικόν, *Gen. et Cor.*, I, 4, 320a, 2 ; 10, 328b [illegible] *An.*, II, 2, 414a, 10 ; τὸ [illegible]φον, *Phys.*, I, 7, 191a, 10 ; ἀναίσθ[illegible] *Cor.*, II, 5, 332a, 5 κατ' ἀναλογίαν, *Phys.*, I, 7, 191[illegible]

1039. Cf. par exemple : *Phi*[illegible] 187, 4, *Vitelli*.

1040. πάθος et ὕλη sont ta[illegible] tantôt oppos[illegible]

Mét., I, 3, 983b, 10 ; 4, [illegible] VII, 2, 2[illegible]

nombreux. D'une manière générale, tout ce qui n'est point οὐσία est πάθος. Le terme paraît impliquer d'abord l'idée de passivité. Un πάθος est une détermination nécessaire ou accidentelle imposée à l'essence. Mais il y a diverses sortes de πάθη. Les uns sont unis étroitement à l'essence. Ce sont les πάθη καθ' αὑτά, les accidents essentiels que la définition et le syllogisme s'attachent à dénombrer. Les autres, au contraire, paraissent extérieurs à l'essence qui les reçoit mais ne les détermine pas. Chaque essence groupe un certain nombre de πάθη, dont les uns lui sont unis par un lien étroit, dont les autres, au contraire, sont plus ou moins instables. Ce sont les seconds, plus particulièrement qui appartiennent à la ὕλη. Comment les étudier[1041] ?

§ 309. — Il faut d'abord distinguer la qualité perçue de la qualité proprement dite. En effet, nous ne percevons jamais les qualités à l'état natif. La qualité blanche qui apparaît dans l'acte de la vision n'est pas la blancheur. Car un acte de vision exige le concours d'une série de conditions organiques et physiques diverses, structure de l'œil, présence d'un milieu transparent, une certaine intensité lumineuse, une certaine contexture de la surface colorée. Bref, nous ne pouvons apercevoir les qualités que dans leur rapport avec les sujets qu'elles déterminent, c'est-à-dire pour autant qu'elles sont assujetties à l'ordre général du devenir, ou qu'elles forment certains mélanges définis et relativement stables.

Mét., I, 5, 986ᵃ, 17 ; 5, 13 ; IX, 7, 1049ᵇ, 1 ; XIV, 1, 1088ᵃ, 24. En principe, le πάθος ne peut être séparé de l'être qu'il détermine, non plus que le changement [illegible] exister sans substrat. τὰ πάθη ἀχώριστα. *Phys.*, I, 4, 188ᵃᵇ ; *de G*[illegible] I, 3, 317ᵇ, 33 ; 5, 320ᵇ, 25 ; 10, 327ᵇ, 22 : τῶν δὲ παθῶν οὐθ[illegible] *Mét.*, XIII, 2, 1077ᵇ, 5 ; VII, 13, 1038ᵇ, 28. On dira d'une mani[illegible] πάθη τῆς ὕλης : (*Phys.*, VII, 2, 245ᵃ, 20), et la ὕλη sera ὑποκείμεν[illegible] *Mét.*, I, 3, 983ᵇ, 10 : τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς πάθεσ[illegible]

[illegible] V, 2[illegible] distingue deux sortes de ποιότης. La [illegible] par [illegible] différence, et la ποιότης παθητική. Cf. [illegible] rement dits sont caractérisés par la [illegible] ansforment. *Categ.*, 8, 9ᵇ, 20, 28, [illegible] *age*, p. 93.

§ 311. — Cette notion de la ὕλη n'est point sensiblement différente de celle de Platon. Mais Aristote, bientôt, élargit encore l'idée du changement primitif. En effet, l'instabilité de la ὕλη atteint son degré le plus haut dans la naissance et la mort. La naissance et la mort impliquent autre chose que des variations qualitatives. Nous y voyons apparaître et disparaître des formes, c'est-à-dire des systèmes complexes de qualités unies. La mort intéresse non seulement la forme individuelle, mais la matière en laquelle elle se réalise. La ὕλη primitive sera avant tout le substrat de la naissance et de la mort, c'est-à-dire du changement sous sa forme la plus radicale. En chacune de ses parties, toutes les qualités et toutes les formes de l'être pourront apparaître et disparaître, se fixer et s'évanouir tour à tour.

Sous cet aspect, la ὕλη n'est plus à proprement parler une réalité. Il n'y a en fait que des matières secondes. Mais, pour expliquer l'accident, le hasard, la nécessité, le devenir dans ce qu'il a d'irréductiblement indéterminé, force est bien de considérer cette idée-limite de l'indétermination totale.

Si obscure que soit cette notion qui apparaît à l'extrême limite où s'arrêtent la sensation et la pensée, elle permet de ramener à l'unité toutes les vues d'Aristote sur la nature du devenir. Elle seule permet de concilier les formules d'apparence contradictoires qui en caractérisent les modes variés. Nous concevons comment la même chose peut être à la fois désordre, changement, substrat et comment, suivant les relations qui l'unissent aux formes, elle peut se diversifier à l'infini, dans la série des matières secondes. Matière seconde, la ὕλη est souvent la substance, le substrat corporel qui reçoit la forme. Matière première, elle est le devenir instable où se fixent tour à tour les qualités et les formes, et la notion du substrat physique se transforme en celle d'un substrat logique ou d'un simple concept. Mais,

χεται ; *Id.*, 4, 211ᵇ, 36 ; 7. 214ᵃ, 15 ; 9, 217ᵃ, 24 ; *Mét.*, VII, 10, 1035ᵃ, 8 ; 11, 1036ᵇ, 12 ; *Gen. et Cor.*, I, 5, 320ᵇ, 16 ; II, 1, 329ᵃ, 9 ; 5, 332ᵃ, 5 et sq. ; *Phys.*, III, 5, 204ᵇ, 32 (textes dirigés contre les atomistes et contre Platon). Cf. : Dyroff : *Ueber die Abhängigkeit des Aristoteles von Demokritos ; Philologus*, 1904, p. 41 et sq.

sous l'un ou l'autre aspect, elle implique le changement, le devenir, la possibilité de la naissance et de la mort, l'indétermination absolue ou relative. En même temps, la ὕλη est, dès le début, unie aux formes permanentes de l'être.

L'abstraction qui isole la matière première est incomplète et provisoire. Au moment même où nous en prenons une notion précise, la ὕλη devient puissance, possibilité définie et concrète ; elle s'oppose à la forme et se détermine par elle. En sorte que l'opposition du devenir et de l'être se résout dans l'opposition plus claire du désordre et de l'ordre, de la nécessité et du τέλος. Pareillement, la ὕλη est cause du changement incohérent. Mais pour la concevoir changeante, il faut apercevoir les formes qui s'y fixent. Prise en elle-même, elle ne se meut pas [1047]. Mais son essence est précisément de ne pouvoir être considérée en elle-même, de n'apparaître que dans le rapport qui l'unit aux formes, d'entrer dans la série des êtres relatifs.

1047. La matière implique le devenir : *Gen. et Cor.*, II, 9, 335b, 30 : τῆς ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι ; cf. *Météor.*, I, 2, 339a, 29 et plus haut. Mais en elle-même elle n'a pas de principe de mouvement. Cf. *Mét.*, I, 3, 983a, 30 ; 984a, 27 ; *de Gen. An.*, I, 1, 715a, 7 ; *Météor.*, IV, 12, 12, 390b, 19 ; *de Caelo*, II, 2, 284b, 27 et les autres textes où Aristote démontre la nécessité d'un principe spécial du changement.

cune des catégories qui classent les formes de l'être[1025]. Elle n'est ni qualité, ni quantité, ni telle ou telle chose déterminée. Elle n'est pas une substance, ni aucun mode d'une substance. Elle n'est même pas, nous le verrons, une privation. La pensée s'égare en la voulant considérer. Nous n'en pouvons avoir d'image ni de sensation[1026]. Comment donc en prenons-nous l'idée? C'est, dit Aristote, à l'aide d'un raisonnement par analogie[1027].

Ce raisonnement qui nous force à affirmer l'existence d'un ὑποκείμενον général du devenir prend, dans la doctrine d'Aristote, une double forme[1028].

Le premier raisonnement a l'aspect suivant. Supposons qu'une analyse toujours plus exhaustive isole d'un être ou d'un fait quelconque toutes les déterminations accessibles à la pensée[1029]. Elle nous mènera ainsi jusqu'à un substrat, jusqu'à « quelque chose » en quoi les déterminations viennent se fixer[1030]. Mais à descendre toujours, nous arrive-

1025. *Mét.*, VII, 3, 1029^{a}, 20 : λέγω δ'ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.

1026. ἡ ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν. *Mét.*, VII, 10, 1036^{a}, 8. Cf. *Phys.*, III, 6, 207^{a}, 26; IV, 2, 209^{b}, 9 ; *de Gen. et Cor.*, II, 5, 332^{a}, 35 : ἡ γὰρ ὕλη... ἀναίσθητος οὖσα.

1027. *Phys.*, I, 7, 191^{a}, 7 : ἡ δ'ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. ὡς γὰρ πρὸς ἀνδρίαντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον... οὕτως αὐτὴ < ὕλη > πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τόδε τι καὶ τὸ ὄν. Comp. *Mét.*, XII, 4.

1028. Sur la valeur du raisonnement par analogie dans la doctrine d'Aristote, cf. TRENDELENBURG, *Hist. Beiträge*, I, 1846, p. 152-157. L'expression ἀνάλογον qui d'abord s'applique aux rapports de l'ordre de la quantité (ἰσότης λόγων : *Eth. Nicom.*, V, 6, 1131^{a}, 31 ; V, 7, 1031^{b}, 12 ; 1132^{a}, 1) s'applique d'une manière générale à tous les rapports, même dans l'ordre de la qualité. *Gen. et Cor.*, II, 6, 333^{a}, 29 : τὸ δ'ὡς τόδε σημαίνει ἐν μὲν ποιῷ τὸ ὅμοιον ἐν δὲ ποσῷ τὸ ἴσον. On peut rapprocher ainsi ἀνάλογον de κοῖνον. Mais l'analogie est plus large que la communauté. Elle a lieu même entre des objets d'espèces différentes. Cf. *de Part. an.*, I, 4, 644^{a}, 16 ; ^{b}, 12 ; I, 5, 645^{b}, 6, 27 ; II, 6, 652^{a}, 7. Comp. ZELLER, II, 2^{3}, p. 502.

1029. Cf. *de Part. an.*, I, 3, 643^{a}, 24 ; II, 1, 646^{a}, 35 ; *Mét.*, I, 5, 986^{b}, 20 : 6, 988^{a}, 10 ; VII, 8, 1033^{a}, 24 ; XII, 2, 1069^{b}, 34 ; 4, 1070^{b}, 19 ; XIII, 8, 1084^{a}, 9 ; *Phys.*, II, 2, 194^{a}, 12 ; II, 3, 195^{b}, 35 ; *de Caelo*, I, 9, 278^{a}, 24 ; *de Gen. et Cor.*, I, 5, 321^{b}, 21 ; 7, 324^{b}, 4 ; 2, 317^{a}, 24, et *saepissime*. Le raisonnement d'Aristote est résumé : *Mét.*, VII, 9, 1034^{b}, 12 : αἰεὶ γὰρ δεῖ προϋπάρχειν τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος... οὐ γὰρ γίνεται τὸ ποιὸν ἀλλὰ τὸ ποιὸν ξύλον, οὐδὲ τὸ ποσὸν ἀλλὰ τὸ ποσὸν ξύλον [ἢ ζῶιον].

1030. *Mét.*, VIII, 5, 1045^{a}, 3 : ...καὶ ὅσα δὴ οὕτω μεταβάλλει εἰς ἄλληλα (ex. : ὄξος, οἶνος, ὕδωρ), εἰς τὴν ὕλην δεῖ ἐπανελθεῖν · οἷον εἰ ἐκ νεκροῦ ζῶιον, εἰς τὴν ὕλην πρῶτον, εἶθ' οὕτω ζῶιον. . *Id.*, XI, 12, 1068^{a}, 10. Sur ces textes cf. BAEUMKER, *Problem der Materie*, 235 ^{3}.

rons jusqu'à un substrat, tel qu'il ne peut plus servir lui-même à déterminer quoi que ce soit, et qui n'est plus καθ' ὑποκειμένου τινός, ni ἐν ὑποκειμένωι τινί. De ce substrat on ne peut plus rien dire[1031]. Ne déterminant plus rien, il ne reçoit plus lui-même aucune détermination. Il n'est plus ceci ou cela (ἐκεῖνο). Il est seulement ce dont vient ceci ou cela (ἐκείνινον).

Un deuxième raisonnement nous mène un peu plus loin. Nous sommes incapables, sans doute, de définir en termes positifs un tel substrat. Mais par cela seul qu'il est substrat, il s'oppose à ses déterminations et des caractères positifs du réel; nous pourrons donc par une inférence indirecte conclure aux caractères négatifs de la ὕλη primitive[1032].

§ 307. — En effet, nous ne pourrons lui donner que de tels caractères. D'abord elle est *indéterminée*[1033], puisque s'opposant à l'être et à la forme elle exclut toute détermination[1034]. Elle est *changeante* par là même[1035]. Car toute

1031. *Met.*, IX, 7, 1049ª, 24 : εἰ δέ τί ἐστι τὸ πρῶτον ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται ἐκείνινον, τοῦτο πρώτη ὕλη · οἷον εἰ ἡ γῆ ἀερίνη, τὸ δ' ἀὴρ μὴ πῦρ ἀλλὰ πύρινος, τὸ πῦρ ὕλη πρώτη, εἰ δὲ τόδε τι, οὐσία [CHRIST; BONITZ donne ὡς τόδε τι καὶ οὐσία]. Aristote distingue l'ὑποκείμενον du καθόλου, en considérant que l'ὑ. est τόδε τι, ce que le καθόλου n'est pas. D'où il résulte que l'homme qui reçoit les πάθη devient μουσικός, λευκός, βαδίζον, κινούμενον = d'une manière générale ἐκείνινον, mais qu'il ne devient pas μουσική, λευκότης, βάδισις, κίνησις. Au contraire l'οὐσία est affirmée, non d'une autre οὐσία, mais de la ὕλη : 35 τὸ ἔσχατον ὕλη καὶ οὐσία ὑλική. Comp. TRENDELENBURG, *de Anima*, p. 246; BAEUMKER, *Problem der Materie*, p. 232.

1032. *Mét.*, X, 8, 1058ª, 23 : ἀποφάσει δηλοῦται... [cf. VIII, 3, 1043ᵇ, 10-13]. Au contraire l'ὑποκείμενον [en tant qu'οὐσία] est τὸ καταφάσει δηλούμενον (*Mét.*, XII, 11, 1067ᵇ, 18; cf. *Phys.*, I, 8, 190ª, 7).

1033. *Phys.*, III, 6, 206ᵇ, 25 ; 7, 207ᵇ, 34 ; 208ª, 3 : φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρον αἴτιόν ἐστι ; III, 6, 207ª, 22 : ἔστι γὰρ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ μεγέθους τελειότητος ὕλη · καὶ τὸ δυνάμει ὅλον, ἐντελεχείαι δὲ οὔ... καὶ οὐ περιέχει ἀλλὰ περιέχεται (contre Anaximandre) ἧι ἄπειρον · διὸ καὶ ἄγνωστον ἧι ἄπειρον. Cf. *Philopon Phys.*, 475, 8, *Vitelli* : φησὶ γὰρ ὅτι ἡ ὕλη καθ' αὑτὴν ἀόριστος οὖσα καὶ ἄπειρος ἔστιν...

1034. ἡ ὕλη ἀόριστος. *Phys.*, IV, 2, 209ᵇ, 9 ; 210ª, 8 ; *Mét.*, IV, 4, 1007ᵇ, 28; VII, 11, 1037ᵇ, 27 ; IX, 7, 1049ᵇ, 1 ; XIII, 10, 1087ª, 16, et *saepe*. Cf. not. *Mét.*, I, 8, 989ᵇ, 18 : [ἡ ὕλη] τὸ ἀόριστον, πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός. Dans le même sens sont ἀόριστα, la στέρησις (*Phys.*, III, 2, 201ᵇ, 26 ; *Mét.*, XI, 9, 1066ª, 15) ; la τύχη, *Anal. pr.*, 13, 32ᵇ, 10 ; *Rhét.*, 1, 10, 1369ª, 33 ; l'accident (*Phys.*, II, 5, 196ᵇ, 28 ; *Mét.*, XI, 8, 1065ª, 26) les πάθη (*Mét.*, IX, 7, 1049ᵇ, 2 : [ἡ ὕλη καὶ τὰ πάθη] ἀόριστα).

1035. *Phys.*, I, 6-10 ; *Mét.*, XII, 1, 1069ᵇ, 2 ; 1069ᵇ, 34 ; *Phys.*, IV, 4,

réalité, à quelque degré permanente, implique une forme.

Et ce changement auquel la loi du cosmos ne s'applique pas est indéterminé. Par suite il est désordonné et confus, ἀρρύθμιστος[1036]. Mais ce mot n'a pas un sens précis. Il ne faut pas comme le veulent Platon et ses disciples identifier le devenir à l'inégal[1037]. Car l'inégalité même suppose parfois la détermination et la forme. Aristote illustre ces trois idées fondamentales, indétermination, changement, désordre, par des comparaisons empruntées au vocabulaire platonicien. Conformément à la terminologie de Platon, la ὕλη est *τὸ ἀνώμαλον, τὸ θῆλυ*, etc.[1038]. Les commentateurs ont été plus loin. Pour eux le devenir est cause du mal (κακοποιόν)[1039]. En effet, le désordre et le mal sont des termes identiques. Une ou deux formules accidentelles chez Aristote nous prouvent que cette interprétation est conforme, sinon à la lettre, du moins à l'esprit du système. Ὕλη sera le nom générique qui groupe toutes les productions accidentelles, monstrueuses, inexplicables, par où se manifeste la résistance du devenir.

§ **308.** — Aristote déclare très souvent que la ὕλη est cause de l'accident et du πάθος[1040]. Nous avons déjà expliqué le premier de ces deux termes. Le second est plus difficile à définir. Il n'existe point de mot, dans le vocabulaire d'Aristote, dont les sens soient plus ambigus et plus

211b, 33 ; *Mét.*, VII, 7, 1032a, 20 ; 8, 1033b, 19 ; 9, 1034b, 12 ; VIII, 5, 1044b, 27 ; XII, 2, 1070a, 24 ; *de Gen. et Cor.*, I, 1, 314b, 27 ; 3, 318a, 9.

1036, Cf. *Phys.*, I, 7, 190b, 25 [ἀρρύθμιστος. Bonitz, *Aristotel. Studien.*, I, 237, d'après *Phys.*, II, 1, 193a, 11, et *Mét.*, V, 4, 1014b, 27]. ὅλως ἡ ὕλη ἀρρύθμιστος.

1037. *Mét.*, I, 9, 992b, 1 : ἔτι δὲ τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν ὡς ὕλην μαθηματικωτέραν ἄν τις ὑπολάβοι, καὶ μᾶλλον κατηγορεῖσθαι καὶ διαφορὰν εἶναι τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὕλης ἢ ὕλην, οἷον τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν... Cf. I, 4, 985b, 10 ; I, 5, 986a, 15 ; *Phys.*, VII, 2, 245b, 16 ; 246a, 22.

1038. ἡ ὕλη... τὸ πανδεχές.. *De Caelo*, III, 8, 306b, 19 : τὸ δεκτικόν, *Gen. et Cor.*, I, 4, 320a, 2 ; 10, 328b, 11 ; *de An.*, II, 2, 414a, 10 ; τὸ ἄμορφον, *Phys.*, I, 7, 191a, 10 ; ἀναίσθητος. *Gen. et Cor.*, II, 5, 332a, 5 ; connue κατ' ἀναλογίαν, *Phys.*, I, 7, 191a, 8.

1039. Cf. par exemple : *Philopon in Phys.*, 187, 4, *Vitelli*.

1040. πάθος et ὕλη sont tantôt rapprochés, tantôt opposés par Aristote. Cf. *Mét.*, I, 3, 983b, 10 ; 4, 985b, 11 ; *Phys.*, VII, 2, 245b, 16 ; 246a, 22 ;

nombreux. D'une manière générale, tout ce qui n'est point οὐσία est πάθος. Le terme paraît impliquer d'abord l'idée de passivité. Un πάθος est une détermination nécessaire ou accidentelle imposée à l'essence. Mais il y a diverses sortes de πάθη. Les uns sont unis étroitement à l'essence. Ce sont les πάθη καθ' αὑτά, les accidents essentiels que la définition et le syllogisme s'attachent à dénombrer. Les autres, au contraire, paraissent extérieurs à l'essence qui les reçoit mais ne les détermine pas. Chaque essence groupe un certain nombre de πάθη, dont les uns lui sont unis par un lien étroit, dont les autres, au contraire, sont plus ou moins instables. Ce sont les seconds, plus particulièrement qui appartiennent à la ὕλη. Comment les étudier [1041] ?

§ **309.** — Il faut d'abord distinguer la qualité perçue de la qualité proprement dite. En effet, nous ne percevons jamais les qualités à l'état natif. La qualité blanche qui apparaît dans l'acte de la vision n'est pas la blancheur. Car un acte de vision exige le concours d'une série de conditions organiques et physiques diverses, structure de l'œil, présence d'un milieu transparent, une certaine intensité lumineuse, une certaine contexture de la surface colorée. Bref, nous ne pouvons apercevoir les qualités que dans leur rapport avec les sujets qu'elles déterminent, c'est-à-dire pour autant qu'elles sont assujetties à l'ordre général du devenir, ou qu'elles forment certains mélanges définis et relativement stables.

Mét., I, 5, 986ª, 17 ; 5, 13 ; IX, 7, 1049ᵇ, 1 ; XIV, 1, 1088ª, 24. En principe, le πάθος ne peut être séparé de l'être qu'il détermine, non plus que le changement ne peut exister sans substrat. τὰ πάθη ἀχώριστα. *Phys.*, I, 4, 188ªᵇ ; *de Gen. et Cor.*, I, 3, 317ᵇ, 33 ; 5, 320ᵇ, 25 ; 10, 327ᵇ, 22 : τῶν δὲ παθῶν οὐθὲν χωριστόν ; *Mét.*, XIII, 2, 1077ᵇ, 5 ; VII, 13, 1038ᵇ, 28. On dira d'une manière générale πάθη τῆς ὕλης : (*Phys*, VII, 2, 245ª, 20), et la ὕλη sera ὑποκείμενον τοῖς πάθεσι. *Mét.*, I, 3, 983ᵇ, 10 : τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης.

1041. Aristote (*Phys.*, V, 2, 226ª, 29) distingue deux sortes de ποιότης. La ποιότης de l'οὐσία qui est, par exemple, la différence, et la ποιότης παθητική. Cf. *Mét.*, V. 21, 1022ᵇ, 15. — Les πάθη, proprement dits sont caractérisés par la rapidité et la facilité avec laquelle ils se transforment. *Categ.*, 8, 9ᵇ, 20, 28, 32, 10ªᵇ. Cf. Trendelenburg, *Hist. Beiträge*, p. 93.

§ 311. — Cette notion de la ὕλη n'est point sensiblement différente de celle de Platon. Mais Aristote, bientôt, élargit encore l'idée du changement primitif. En effet, l'instabilité de la ὕλη atteint son degré le plus haut dans la naissance et la mort. La naissance et la mort impliquent autre chose que des variations qualitatives. Nous y voyons apparaître et disparaître des formes, c'est-à-dire des systèmes complexes de qualités unies. La mort intéresse non seulement la forme individuelle, mais la matière en laquelle elle se réalise. La ὕλη primitive sera avant tout le substrat de la naissance et de la mort, c'est-à-dire du changement sous sa forme la plus radicale. En chacune de ses parties, toutes les qualités et toutes les formes de l'être pourront apparaître et disparaître, se fixer et s'évanouir tour à tour.

Sous cet aspect, la ὕλη n'est plus à proprement parler une réalité. Il n'y a en fait que des matières secondes. Mais, pour expliquer l'accident, le hasard, la nécessité, le devenir dans ce qu'il a d'irréductiblement indéterminé, force est bien de considérer cette idée-limite de l'indétermination totale.

Si obscure que soit cette notion qui apparaît à l'extrême limite où s'arrêtent la sensation et la pensée, elle permet de ramener à l'unité toutes les vues d'Aristote sur la nature du devenir. Elle seule permet de concilier les formules d'apparence contradictoires qui en caractérisent les modes variés. Nous concevons comment la même chose peut être à la fois désordre, changement, substrat et comment, suivant les relations qui l'unissent aux formes, elle peut se diversifier à l'infini, dans la série des matières secondes. Matière seconde, la ὕλη est souvent la substance, le substrat corporel qui reçoit la forme. Matière première, elle est le devenir instable où se fixent tour à tour les qualités et les formes, et la notion du substrat physique se transforme en celle d'un substrat logique ou d'un simple concept. Mais,

χεται ; *Id.*, 4, 211[b], 36 ; 7. 214[a], 15 ; 9, 217[a], 24 ; *Mét.*, VII, 10, 1035[a], 8 ; 11, 1036[b], 12 ; *Gen. et Cor.*, I, 5, 320[b], 16 ; II, 1, 329[a], 9 ; 5, 332[a], 5 et sq. ; *Phys.*, III, 5, 204[b], 32 (textes dirigés contre les atomistes et contre Platon). Cf. : Dyroff : *Ueber die Abhängigkeit des Aristoteles von Demokritos* ; *Philologus*, 1904, p. 41 et sq.

sous l'un ou l'autre aspect, elle implique le changement, le devenir, la possibilité de la naissance et de la mort, l'indétermination absolue ou relative. En même temps, la ὕλη est, dès le début, unie aux formes permanentes de l'être.

L'abstraction qui isole la matière première est incomplète et provisoire. Au moment même où nous en prenons une notion précise, la ὕλη devient puissance, possibilité définie et concrète ; elle s'oppose à la forme et se détermine par elle. En sorte que l'opposition du devenir et de l'être se résout dans l'opposition plus claire du désordre et de l'ordre, de la nécessité et du τέλος. Pareillement, la ὕλη est cause du changement incohérent. Mais pour la concevoir changeante, il faut apercevoir les formes qui s'y fixent. Prise en elle-même, elle ne se meut pas [1047]. Mais son essence est précisément de ne pouvoir être considérée en elle-même, de n'apparaître que dans le rapport qui l'unit aux formes, d'entrer dans la série des êtres relatifs.

1047. La matière implique le devenir : *Gen. et Cor.*, II, 9, 335^{b}, 30 : τῆς ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι ; cf. *Météor.*, I, 2, 339^{a}, 29 et plus haut. Mais en elle-même elle n'a pas de principe de mouvement. Cf. *Mét.*, I, 3, 983^{a}, 30 ; 984^{a}, 27 ; *de Gen. An.*, I, 1, 715^{a}, 7 ; *Météor.*, IV, 12, 12, 390^{b}, 19 ; *de Caelo*, II, 2, 284^{b}, 27 et les autres textes où Aristote démontre la nécessité d'un principe spécial du changement.

distinctes. En effet, la doctrine du devenir trouve son application non seulement dans la physique, mais dans la morale et dans la politique. Pourtant, les deux théories sont plus étroitement unies dans l'aristotélisme que dans le platonisme. En effet, partout où l'on rencontre un devenir ordonné, on trouve en même temps un corps. Si la notion du devenir n'implique point nécessairement celle du corps, la notion du corps, au contraire, suppose toujours un certain mode du changement.

La théorie du corps est, de toutes les parties de la physique d'Aristote, celle dont l'influence a été le plus durable[1050]. Tandis que la doctrine du devenir, mal comprise par les interprètes, conduit à des spéculations plus ou moins absurdes, la physique concrète qui sert à l'illustrer demeure pendant des siècles le code invariable de la science. L'étude détaillée de la conception aristotélicienne du corps présente donc un intérêt historique considérable. Aussi bien, elle va permettre de justifier mieux ou de préciser quelques-unes des explications qui précèdent.

On peut ramener à trois groupes les propriétés essentielles des corps, selon Aristote : 1° Tout corps est visible et tangible ; 2° tout corps est mobile et changeant ; 3° tout corps est dans le ciel.

§ **314.** — 1. *Tout corps est visible et tangible.* — Aristote développe et perfectionne d'abord la conception de Platon. Le corps, pour Platon, est surtout visible[1051]. Pour Aristote, sa propriété fondamentale est d'impressionner le toucher[1052]. Partout où existe un corps, on trouve à quelque degré les différences propres du toucher, le chaud et le froid, le sec

1050. Cf. Diels, *Elementum*, 1899, p. 23 et sq.

1051. Cf. *Top.*, II, 8, 114ª, 19 ; IX, 17, 175ᵇ, 17 ; *de An.*, II, ch. VII.

1052. *de An.*, II, 11, 423ᵇ, 27 : ἁπταὶ... εἰσὶν αἱ διαφοραὶ τοῦ σώματος ᾗ σῶμα· λέγω δὲ διαφοράς αἳ τὰ στοιχεῖα διορίζουσι θερμὸν ψυχρὸν ξηρὸν ὑγρόν. Cf. *de Caelo*, I, 3, 270ª, 3 ; *Simpl. de Caelo.*, 89, 16, *Heib.* : ἁπτὸς δὲ ὢν τὰς ἁπτὰς ἔχει ποιότητας σκληρότητα μαλακότητα, etc. Cf. *de An.*, II, ch. II ; *de Gen. et Cor.*, II, 2, 329ᵇ, 8 ; *Phys.*, IV, 7, 214ª, 1, et surtout *de An.*, III, 12, 434ᵇ, 12 : σῶμα ἅπαν ἁπτόν.

et l'humide et plus spécialement le lourd et le léger. Ce sont là les oppositions constitutives du corps. N'est point corporel, au contraire, ce qui n'est pas tangible. Par exemple, l'air, tangible dans certaines conditions, est corporel, quoi qu'on ait pu dire. C'est, si l'on peut ainsi s'exprimer. le plus incorporel des corps[1053].

Entre la nature du corps et la sensation par laquelle il est perçu il y a donc un rapport étroit. Il suit de là que le corps n'est point une forme native du changement. Car cela seul est perçu, vu et senti, qui possède une certaine forme capable de s'identifier avec la forme contenue dans l'âme[1054]. Le corps implique le changement, mais un changement réglé, ordonné, soumis à l'empire des formes.

2. *Tout corps change.* — Le changement dont le corps est le théâtre prend divers aspects. Tous les corps accomplissent des mouvements locaux. La plupart d'entre eux subissent l'altération qualitative, l'augmentation et la diminution. Tous les corps du monde sublunaire naissent et meurent. En ces divers modes du changement, la science considère seulement ce par où ils donnent prise à l'action des formes. Par exemple, une analyse de l'augmentation et de la diminution en elles-mêmes est impossible. Il suffit de les définir en général. L'important sera, pour chaque corps, de déterminer la limite des augmentations et des diminutions qu'il peut subir. Et ces limites dépendent de la nature de la forme qui se réalise en lui[1055].

3. *Tout corps est dans le ciel.* — Le fait principal est que tout corps est contenu dans le ciel, en d'autres termes, occupe un lieu déterminé[1056]. En dehors du ciel il n'y a

1053. L'air paraît d'abord incorporel : δοκεῖ εἶναι ἀσώματος, κενόν (*Phys.*, IV, 4, 212ª, 12 ; *de An.*, II, 8, 419ᵇ, 34) ; Aristote démontre la réalité de l'air. *Phys.*, IV, 6, 213ª, 26 ; 8, 216ᵇ, 18.

1054. Cf. *de Caelo*, I, 7, 275ᵇ, 5 ; *de An.*, II, 5 et 6.

1055. *Phys.*, VI, 10, 241ª, 33. La chose est surtout frappante dans les traités d'histoire naturelle. — Cf. *Gen. An.*, II, 1, 733ᵇ, 3 ; 6, 743ᵇ, 19 ; 744ᵇ, 30 ; et *saepe*.

1056. La proposition est démontrée par ce fait qu'il n'y a pas de corps infini. *De Caelo*, I, 5, 6, 7 et 274ª, 30 ; 275ᵇ, 6, 9 ; *Phys.*, III, 5, 204ᵇ, 20 ; *Mét.*, XI, 10, 1066ᵇ, 32.

rien. Au delà de la sphère des fixes, on ne peut concevoir ni un lieu, ni un espace vide. ni un corps quelconque. Aristote, nous l'avons vu, proclame très énergiquement l'unité du cosmos. Ce principe d'unité lui permet d'exclure les hypothèses de ceux qui affirment l'existence du vide et des indivisibles[1057]. Non seulement, ces hypothèses sont logiquement insoutenables, mais elles ont toutes un vice commun qui doit les faire rejeter. Toutes supposent, qu'avant l'existence du corps et des qualités dont il est fait, il existe un réceptacle que les divers corps viennent remplir. Elles imaginent un lieu immense, indéfini, homogène, absolument indéterminé. Cette hypothèse est absurde. Elle équivaut à celle-ci : il y a quelque chose qui n'est nulle part. Un lieu indéterminé est, en effet, un lieu dont les parties ne peuvent être distinguées, à l'intérieur duquel il n'existe aucun rapport. Or, si nous pouvons avoir quelque idée de la nature du lieu, c'est uniquement grâce aux rapports qui le déterminent. Loin que le lieu préexiste ce sont, au contraire, les rapports qui seuls permettent de définir le lieu[1058].

Des considérations analogues peuvent être invoquées contre les indivisibles. Sous quelque forme qu'on la conçoive, la notion d'indivisible est contradictoire. S'agit-il d'un indivisible mathématique ou idéal[1059]? l'idée en est vide de toute réalité. S'agit-il d'un indivisible réel ou corporel? Il y aurait alors des corps indivisibles, ce qui est contraire à l'expérience et à la raison[1060].

L'espace ne peut donc être défini que par un ensemble de rapports dérivant de la nature même des corps, et il ne

1057. *Phys.*, IV, 6-9. Cf. *de Caelo*, I, 9, 279ª, 12 ; III, 2, 302ª, 1 ; 6, 306ª, 21 ; IV, 2, 309ª, 6 ; *de Gen. et Cor.*, I, 5, 320ᵇ, 27 ; 321ª, 6ᵇ, 15. — C'est pourquoi Aristote rejette les doctrines des atomistes (*Phys.*, I, 5, 188ª, 23 et VIII, 9, 265ᵇ, 24) et des pythagoriciens. Le vide étant « rien du tout » ne peut exister ; *de Gen. An.*, II, 8, 748ª, 11.

1058. Cf. note *961*.

1059. *De Gen. et Cor.*, I, 2, 315ᵇ, 26-31 ; 317ª, 17 ; *de Caelo*, III, 1, 299ª, 11.

1060. *Phys.*, VI, 10, 241ª, 26. En effet, un indivisible ne pourrait se mouvoir.

saurait y avoir de corps indivisibles. La théorie du lieu, nous l'avons déjà vu, sert à déterminer l'ordre du cosmos. Elle domine aussi toute la physique élémentaire.

§ **315.** — Les corps principaux sont, en effet, les cinq éléments[1061]. La doctrine de l'élément a un double rôle. D'une part, elle permet de définir de manière précise les deux formes les plus importantes du mouvement local. D'autre part, elle nous permet seule d'obtenir une notion précise du lieu.

Il convient d'abord de distinguer le corps du ciel de tous les autres corps. Le cinquième élément occupe toujours le même lieu. De plus, il n'accomplit que des mouvements. Il est étranger aux autres formes du changement. Et son mouvement parfaitement circulaire et régulier est proche de l'immobilité[1062].

Au contraire, on trouve dans le monde sublunaire une pluralité de corps. Tous ces corps ont la double faculté de se mouvoir et de se transformer les uns dans les autres[1063].

Si nous essayons de déterminer le contenu d'un corps élémentaire, nous voyons que ce contenu se réduit à un couple de qualités. Parmi ces qualités les plus importantes sont le froid et le chaud, le sec et l'humide, le lourd et le léger[1064]. Ces trois oppositions se découvrent à des degrés divers dans chacun des quatre éléments. Elles forment en chacun d'eux des couples ou des syzygies de qualités. Le feu sera chaud, sec et léger, l'air froid, sec et léger[1065], l'eau

1061. *De Caelo*, I, 2, 269ª, 31; II, 4, 287ª, 3; 12, 291ᵇ, 32. — Le corps du ciel est appelé τὸ πρῶτον σῶμα; τὸ θεῖον σῶμα [*de Caelo*, II, 3, 286ª, 11; 12, 292ᵇ, 32; *de Gen. An.*, II, 3, 736ᵇ, 30; *Mét.*, XII, 8, 1074ª, 30]. — Cf. notes *956-958*.

1062. Cf. notes *960* et sq.

1063. *Mét.*, XII, 1, 1069ᵇ, 3: ἡ δ'αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή. Cf. *de Caelo*; III, 1, 298ᵇ, 1; 7, 305ᵇ, 27; 14, 306ª, 22; *de Gen. et Cor.*, II, 4, 331ᵇ, 28, 10, 337ª, 11.

1064. Cf. note *960*.

1065. *Phys.*, IV, 7, 214ª, 1: σῶμα ἁπτόν..., ὃ ἂν ἔχῃ βάρος ἢ κουφότητα. — Comp. *de Gen. et Cor.*, II, ch. II. Après avoir montré que la théorie du corps doit être établie à l'aide des données du sens du toucher, c'est-à-dire à l'aide des ἐναντιώσεις propres du toucher (1, 329ª, 34; 2, 329ᵇ, 10). Aristote distingue

froide et humide, la terre froide et lourde. On peut imaginer divers groupes de ce genre, suivant que l'attention se porte sur telle ou telle qualité.

§ 316. — Ce couplage des qualités a deux effets principaux. D'un côté, il détermine le sens et la direction dans laquelle s'accompliront tous les changements qualitatifs. L'air par exemple ne deviendra pas directement la terre[1066]. Il ne peut se transformer qu'en eau ou en feu. L'eau ne peut devenir directement le feu, il faut qu'elle prenne la forme de l'air. Cela revient à dire que la transmutation est impossible, si l'élément qui se transforme ne contient pas au moins une des déterminations, qu'elle accentuera en lui. Par suite, les éléments, au point de vue des transformations qualitatives, se rangent en une série qui peut être parcourue dans les deux sens, et qui est celle des transmutations possibles.

D'un autre point de vue, les éléments forment une série selon leurs rapports avec l'opposition du lourd et du léger, qui seule se retrouve constamment en chacun d'eux. Le feu est plus léger que l'air, et l'eau plus légère que la terre. — Cette deuxième opposition définit, en même temps que le lieu, le mouvement local. Car l'opposition du lourd et du léger se traduit par les faits d'expérience, recueillis dans leurs définitions respectives, que le léger tend toujours à monter, tandis que le lourd va vers les lieux inférieurs[1067].

14 qualités du toucher couplées deux à deux : ξηρόν, ὑγρόν, βαρύ, κοῦφον, σκληρόν, μαλακόν, γλίσχρον, κραῦρον, τραχύ, λεῖον, παχύ, λεπτόν. Les quatre dernières de ces oppositions se ramènent aux deux premières (329[b], 32 et sq.). — En sorte que, si on laisse de côté le lourd et le léger, qui expliquent le mouvement local, il reste deux couples d'oppositions qualitatives qui produisent quatre combinaisons (συζεύξεις, 3, 330[a], 31 ou plutôt συζυγίαι, 5, 332[b], 3; *Météor.*, IV, 1, 378[b], 11) : θερμοῦ καὶ ξηροῦ, θ. καὶ ὑγροῦ · ψυχροῦ καὶ ξηροῦ · ψ. καὶ ὑγροῦ. Les deux autres combinaisons possibles, sec et humide, chaud et froid sont exclues, car on ne peut coupler les contraires. Des quatre combinaisons possibles, la première correspond au feu, la seconde à l'air, la troisième à la terre, la quatrième à l'eau.

1066. *Phys.*, IV, 5, 213[a], 2 ; *Météor.*, I, 3, 4, 342[a], 1 ; 29 ; 13, 349[a], 18 ; II, 6, 364[b], 27 ; *Gen. et Cor.*, II, 8, 335[a], 5 : γῇ μὲν γὰρ ἀέρι ὕδωρ δὲ πυρὶ ἐναντίον ἐστίν.

1067. Cf. *de Caelo*, I, 3, 269[b], 28 ; IV, 1, 308[a], 30 ; 4, 311[a], 17[b], 15 ; II, 13, 259[b], 9 ; *Phys.*, III, 1, 201[a], 8 ; 5, 205[b], 27 ; IV, 4, 212[a], 25 ; IX, 4, 255[b], 16 ; *Mét.*, XI, 9, 1065[b], 13, et *saepe*.

Les éléments se rangent ainsi en une série qui correspond aux déterminations diverses du lieu. En sorte qu'il est impossible. soit d'imaginer l'élément sans le lieu, soit de définir le lieu sans penser à l'élément qui l'occupe.

§ **317.** — Aristote, un des premiers, le premier peut-être, applique le mot στοιχεῖον aux corps élémentaires[1068]. Ce terme n'indique point, comme pour nous le mot « élément », la substance, la réalité constitutive du corps. C'est le nom générique de toutes les réalités qui peuvent s'ordonner en séries régulières, dont les termes ne se transposent point. Il convient aux caractères de l'alphabet, aux notes de la musique, aux propositions des géomètres[1069]. Aussi bien, si les conjectures de Diels sont exactes, le terme στοιχεῖον, comme le latin *elementum,* qui le traduira, se rattachent tous deux à des racines qui évoquent l'image d'un ordre défini en une série de termes.

§ **318.** — Le lieu de chaque corps élémentaire est son lieu *naturel*[1070]. Il dépend à la fois de la nature du corps qui l'occupe, et de l'organisation générale de la φύσις. Si

1068. Cf. *Mét.*, IV, 3, XII, 1, 1069^a, 32 ; 4, 1070^b, 7. — Cf. *Mét.*, I, 3, 983^b, 10 ; I, 4, 985^a, 32 ; XIV, 2, 1088^b, 27 : τα δὲ στοιχεῖα ὕλη τῆς οὐσίας ; cf. Bonitz, *Index*, p. 702^a, et Diels, *Elementum*, 1899. Aristote nomme les éléments τὰ λεγόμενα, τα καλούμενα, τὰ καλούμενα ὑπό τινων στοιχεῖα. *Phys.*, I, 4, 187^a, 26 ; III, 5, 204^b, 33 ; *Met.*, X, 10, 1066^b, 35 ; *Gen. et Cor.*, II, 1, 328^b, 31, 329^a, 26 ; *Météor.*, I, 3, 339^b, 5 ; *de part. An.*, II, 1, 646^a, 13 ; *de Gen. An.*, II, 3, 736^b, 31. — Ce qui fait supposer qu'il n'emploie pas le premier l'expression.

1069. Diels, *Elementum*, 1899, p. 58 : « στοιχεῖον *oder vielmehr* στοιχεῖα *(denn der Plural scheint älter als der Singular) bedeutet in seiner ursprünglicher Bedeutung das Alphabet, weil und insofern die einzelnen Buchtaben eine Reihe bilden.* » Diels renvoie à *Dionys. Thrac. Gram.* : στοιχεῖα καλεῖται διὰ τὸ ἔχειν στοῖχόν τινα καὶ τάξιν (Cf. *Anecd.*, *Bekker*, 793 *b*). Diels pense que le mot (p. 67) se rattache à la technique de l'architecture grecque, dans laquelle il désigne d'abord une file horizontale de matériaux (στοῖχος signifie série ou file). Aristote rapproche, lui-même, les mots στοιχεῖον et στοῖχος. Cf. *de Caelo*, III, 1, 298^a, 29-30 : τὰ σύστοιχα (*Id.*, 3, 302^b, 29). — Le mot latin *Elementum* aurait le même sens, et une origine analogue. Cf. les conjectures ingénieuses de Diels, *o. c.*, p. 81 et sq.

1070. τόπος ἴδιος. *Phys.*, IV, 2, 209^a, 32 ; οἰκεῖος. *Ibid.*, 5, 212^b, 33 ; *de Caelo*, I, 8, 277^b, 14 : τριῶν ὄντων τῶν σωματικῶν στοιχείων, τρεῖς ἔσονται καὶ οἱ τόποι τῶν στοιχείων ; *Météor*, II, 2, 355^b, 1 : τόπος ἑκάστου τῶν στοιχείων.

l'âme elle-même, unie au corps comme la fonction à l'organe, définie par des considérations empruntées à l'étude du corps, n'est pas corporelle. Il faut distinguer entre la ὕλη, principe du changement, et la ὕλη ὑποκείμενον. Comme principe du changement la ὕλη n'a point de rapport nécessaire avec le corps. Comme substrat, comme ὑποκείμενον, elle apparaît toujours en un corps individuel déterminé où se réalisent les divers modes de changement. Mais, en principe, et nous en trouverons bientôt d'autres preuves, le devenir et le corps restent distingués.

2. — Physique spéciale.

L'étude des matières spéciales est l'objet propre de la science de la nature. Les applications les plus intéressantes de la théorie se trouvent dans la météorologie et dans l'histoire naturelle.

§ **320**. — La météorologie se propose d'expliquer à la fois la constitution des météores et les lois de leur apparition, le cycle suivant lequel ils se forment et se résolvent[1074]. Soit un météore igné. La présence du feu exige la présence d'une substance combustible. Mais ces météores se produisant dans les régions élevées, il faut expliquer comment une matière combustible y peut parvenir. La théorie des exhalaisons y pourvoit. Il y a deux exhalaisons[1075]. La première, lourde et humide, demeure à la surface du sol. La seconde sèche et légère, inflammable par conséquent, s'élève et s'enflamme dans les régions hautes, où elle rencontre un air animé de mouvements rapides[1076]. C'est la chaleur du

1074. Cf. Ideler, I, 329; *Météor.*, ch. 1; Zeller, II, 2³, p. 471 et sq.
1075. *Météor.*, II, 8, 365ᵇ, 22 : 3, 357ᵇ, 24 ; 358ᵃ, 22 ; 4, 359ᵇ, 28 ; 360ᵃ, 8 ; 9, 369ᵃ, 12 ; III, 7, 378ᵃ, 18. L'une des ἀναθυμιάσεις est appelée ὑγρά, ἀτμιδώδης; l'autre est ξηρά, καπνώδης. La première a plus proprement le nom de ἀτμίς, la seconde est l'ἀναθυμίασις proprement dite. Cf. Berthelot et Ruelle, *Alchimistes grecs*, I, 247.
1076. Cf. *Météor.*, I, 9, 2, 346ᵇ, I, 35.

soleil qui, chauffant la terre, en fait sortir les exhalaisons. Or l'élévation des vapeurs est périodique ; elle concorde avec les sécheresses les plus fortes. La matière immédiate du météore, l'exhalaison enflammée, est connue en même temps que la loi d'ordre qui en explique la formation.

§ **321.** — Les éléments n'interviennent pas, dans cette explication, d'une manière directe. Partout, nous avons affaire, non à des éléments à l'état pur, mais à des mélanges plus ou moins complexes, dans lesquels les diverses qualités élémentaires se combinent à des doses diverses. Le procédé d'Aristote substitue presque toujours aux éléments les qualités[1077].

En outre, les qualités peuvent apparaître dans une foule de conditions diverses. Le nombre des circonstances accessoires qui les déterminent est considérable. La science véritable énumère les circonstances pour chaque cas particulier. Par exemple le tonnerre sera défini le bruit du feu dans les nuages. La matière est ici le couple : feu dans les nuages, lequel implique à son tour une foule d'autres déterminations préalables[1078].

3. — La matière des vivants.

§ **322.** — De toutes les matières spéciales, la matière des corps vivants est celle qui a le plus occupé Aristote. Nulle théorie n'est plus propre à faire apercevoir le sens général de la conception. L'unité d'un corps vivant est l'œuvre d'une âme, c'est-à-dire d'un principe de mouvement. Mais l'âme elle-même peut être définie et étudiée de deux

1077. *Météor.*, IV, 5, 4, 382^b, 3 (149, *Idel.*), τιθέμεθα δὲ ὑγροῦ σῶμα ὕδωρ, ξηροῦ δὲ γῆν· ταῦτα γὰρ τῶν ὑγρῶν καὶ ξηρῶν παθητικά... IV, 11, 5. 389^b (*Idel.*, 77); IV, 12, 7, 389^b ; 11, 7, 388^b ; III, 7. 5, 378^b ; I, 2, 339 *a*, 3, 340 *b*, 379 *a*.
1078. Cf. *Météor.*, II, 9; III, 1; X, 4, 395^a, 13; II, 9, 369^a, 29. — L'exemple est donné dans les *seconds analytiques*, IV, 8, 93^a, 22; 93^b, 8, 94^a, 3 et *Mét.*, VII, 17, 1041^a, 25 [Cf. Bonitz sur ce texte].

manières différentes. Ou bien, l'on se contente d'en fournir une notion générale, ou bien l'on entreprend d'en faire connaître les fonctions. Or l'âme n'a point de définition générale[1079]. Elle est engagée trop profondément dans le devenir, et la seule idée claire qu'on en puisse donner se tire de la considération de ses fonctions[1080]. Mais les fonctions, précisément, ne peuvent s'accomplir que par le secours d'un corps, organisé d'une certaine manière. En sorte que la théorie véritable de l'âme détermine ses fonctions par l'étude du corps qu'elle anime, et mélange à l'analyse de la forme ou de l'essence, l'étude des matières et des changements qu'elle ordonne. La matière, c'est ici le corps humain avec ses parties multiples. Ce sont non point les éléments, mais leurs combinaisons diverses telles que la bile, le sang ou la lymphe[1081]. Ce sont enfin les altérations ou les changements de toute sorte attachés aux humeurs et à la chair, et dont l'harmonieux équilibre va constituer la santé[1082]. L'énumération des matières du corps comprendra donc une foule de choses disparates. Il y aura des qualités et des formes, des changements et des substances concrètes : des

1079. En effet, la déf. donnée; *de An.*, II, 1, 412^b, 16 (Cf. Rodier, sur ce texte) et *Mét.*, VIII, 10, 1035^b, 14, *de An.*, II, 1, 412^a, 27, est fournie par la considération du corps. Or, une définition simple d'un corps organisé ayant la vie en puissance, ne peut être donnée. C'est pourquoi il n'y a pas à proprement parler ἐπιστήμη mais ἱστορία pour l'âme; *de An*, I, 1, 402^a, 11 (Cf. Trendenburg, p. 187) Comp. *de Caelo*, III, 1, 298^b, 2, ἡ περὶ φύσεως ἱστορία. Or, l' « histoire » exige toujours l'expérience. Cf. *1ers analytiques*, 30, 46^a, 24, et *Hist. an.*, I, 6, 491^a, 12.

1080. Aristote énumère les parties de l'âme : *de An.*, III, 9, 432^a, 22. Sur les diverses divisions de l'âme, cf. Volkmann, *die Grundzüge der Aristotelischen Psychologie*, 1859, p. 13 et sq.

1081. Cf. Bonitz, *Index*, p. 742 *b* et sq, et Philipson, Ὕλη ἀνθρωπίνη, 1831, 1re partie. La matière immédiate du corps humain est le *sang*; *de Part. an.*, II, 4, 651^a, 14; III, 5, 668^a, 31, 4, 665^b, 6; IV, 4, 678^a, 7, ἡ αἱματικὴ ὕλη. Le sang est un composé d'eau et de terre (*de Part. an*, III, 5, 688^b, 11. Cf. *Météor.*, IV, 10, 11 *et saepe*) qui se développe aux dépens de la semence; *de Gén. et cor.*, I, 4, 319^b, 16; *de Gén. an.*, I, 18, 723^a, 1, 14, et qui sert à la nourriture immédiate du corps; *de Part. an.*, III, 5, 668^a, 10; II, 3, 650^a, 34; ^{b} 12; 651^a, 13; 652^a, 6; III, 5, 668^a, 5; IV, 4, 678^a, 9 et *saepe*.

1082. Cf. *de Part. an.*, III, 12. 673^b, 26; la santé est : συμμετρία θερμῶν καὶ ψυχρῶν; *Top.*, VI, 2, 139^b, 21, 145^b, 8 : *Phys.*, VII, 3, 246^b, 4; *Eth. Nic.*, II, 2, 1104^a, 17.

réalités de toute sorte que permet seule de rapprocher l'unité de la fonction à laquelle elles vont concourir.

§ 323. — L'étude des corps vivants est instructive surtout en ce qui touche le fait de la naissance et de la mort. La naissance d'un être vivant est l'apparition d'une forme individuelle nouvelle. Or, cette apparition n'est possible que dans certaines conditions. Elle exige le concours de deux corps, dont l'un par rapport à l'autre est forme : les catamé-nies et le sperme[1083]. Elle exige la rencontre de deux êtres dont l'un apporte le devenir et l'autre la forme qui le détermine. Le mot de matière se prend ici en un double sens. D'un côté, c'est la substance humide, sanglante et froide que la semence va féconder. De l'autre, c'est un certain changement, indéterminé d'abord, dont l'orientation résultera seulement de l'action de la forme. Mais la forme aussi est fixée en une matière chaude et sèche, la semence; le concours des qualités opposées qu'apportent ainsi la semence et les menstrues, va expliquer la naissance d'un corps nouveau. L'acte générateur qui les unit et les contraint de s'harmoniser explique la transmission de la forme[1084].

L'étude détaillée de la matière du corps vivant est, à la vérité, toute la physiologie aristotélique. Aucune ne montre mieux la diversité des sens du mot ὕλη. Tantôt il s'agira d'un corps, d'une substance : tantôt il s'agira d'un ensemble de qualités. D'autres fois, ce seront des fonctions ou des structures qui serviront de ὕλη. Et le mot εἶδος aura autant de sens corrélatifs et opposés.

4. — Théorie de la connaissance.

L'étude de la théorie aristotélicienne de la connaissance dépasse le cadre du présent travail. Pourtant, nous y trou-

1083. *Gen. an.*, I, 19, 726ᵇ, 30; 20, 729ᵃ, 20.
1084. *Gen. an.*, I, 2, 716ᵃ, 6, τὸ μὲν ἄρρεν ὡς τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως ἔχον τὴν ἀρχήν, τὸ δὲ θῆλυ ὡς ὕλης. *Ibid.*, 20, 729ᵃ, 49; et 29, τὸ ἄρρεν ἐστὶν

vons une application remarquable de la doctrine du devenir.

§ **324.** — Tout d'abord, Aristote conserve le principe ancien de la correspondance des procédés de la connaissance et des formes de l'être. Connaître, d'ordinaire, est connaître ce qui est. Mais, comme une hiérarchie infinie d'êtres s'offre à la pensée, la pensée aura autant de modes différents qu'il y a d'êtres divers. Et la hiérarchie des formes de la pensée sera symétrique de la hiérarchie des modes de l'être. A chaque aspect du devenir va correspondre une connaissance déterminée. A la forme isolée du devenir, correspondra la pensée immédiate dans le premier moteur ; dans l'homme, la connaissance intuitive qui atteint les majeures générales de tous les syllogismes[1085]. A la forme engagée dans le devenir vont correspondre le syllogisme et l'induction c'est-à-dire la pensée discursive, l'imagination et la sensation. On ne remarque pas toujours que la pensée discursive, chez Aristote, n'est possible que grâce au changement[1086]. En elle-même, c'est une sorte de mouvement de l'intelligence, c'est le passage d'une idée à une autre idée, qui s'accomplit dans le temps. Le syllogisme démontre de l'essence les accidents essentiels qui seuls la déterminent. Et la présence des accidents essentiels exige la réalité du devenir. Pareillement, l'imagination implique le changement[1087].

ὡς κινοῦν, τὸ δὲ θῆλυ, ᾗι θῆλυ. ὡς παθητικόν ; 21, 730ª, 23 ; II, 4, 738ᵇ, 20-36 ; 740ᵇ, 12-25 ; tout le ch. 22 ; I, 21, 729ᵇ, 1 ; II, 1, 732ª, 3. Le mâle, en conséquence, fournira l'âme et la femelle le corps. Cf. *Mét.*, I, 6, 988ª, 5, ὁμοίως ἔχει τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ [ὡς εἶδος πρὸς ὕλην].

1085. Cf. *De an.*, III, 5 déb. ; III, 4, 429ª, 18 ; comp. *Anal. post.*, II, 19, 100ᵇ, 8 ; *Eth. Nic.*, VI, 7, 1141ª, 17 ; ᵇ 2 ; 9, 1142ª, 25 ; 12, 1143ª, 35. En effet, les attributs sont ici des déterminations immédiates des sujets, et entre l'attribut et le sujet aucun intermédiaire ne s'interposera, ce qui exclut le changement. *Anal. post.*, I, 2, 3, 72ª, 7 ; ᵇ, 18 ; 22, 84ª, 30 ; *Mét.*, IV, 4, 1006ª, 6 et sq. ; 6, 1011ª, 13 ; *de an.*, III, 6, déb. ; *Mét.*, IX, 10 ; le *De anima* dit expressément, III, 6 fin : οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης.

1086. Cf. *Mét.*, VI, 4, 1027ᵇ, 27 ; et sq. et *saepe*. Cf. *Ps. Ar. de ins. lin.*, 969ᵇ, 1, ἡ τῆς διανοίας κίνησις.

1087. Cf. *de an.*, III, 3, 429ª, 1. La φαντασία est définie κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη.

§ **325.** — Ce qui est vrai de la connaissance discursive et de l'imagination, l'est aussi, *a fortiori,* de la sensation. La sensation exige que les qualités se transmettent de l'objet perçu au sujet qui les perçoit. Cette transmission s'accomplit, en grande partie, par le mécanisme purement corporel des organes. Elle exige le contact immédiat ou médiat des appareils sensoriels et des objets. Il faut que ces organes soient composés des mêmes substances que les corps qu'ils perçoivent, pourvus des mêmes qualités, sujets aux mêmes changements. Il faut qu'une loi identique ou analogue préside dans les organes et dans les objets au concours des qualités unies. Décrire une sensation, ce sera donc moins analyser le détail psychologique, étudier l'état de conscience toujours insaisissable, que démonter le mécanisme physique qui le rend possible, décrire les sensibles, les organes, les milieux qui les rapprochent, déterminer les conditions de leur contact et de leur union[1088]. La théorie de la sensation prend ici l'allure d'une description physiologique. Et, par là même, elle fait une place à toutes les déterminations précises que l'observation et l'expérience peuvent apporter.

§ **326.** — En effet, le trait le plus remarquable peut-être de cette doctrine est le rôle considérable qu'elle assigne à l'*expérience*. Aristote, en unissant étroitement les formes et le devenir, s'interdit, sauf en ce qui concerne la connaissance intuitive, de considérer les formes seules. Encore la connaissance intuitive n'arrive telle qu'au terme de la science, dont elle achève et couronne toute la construction. Mais, partout ailleurs, l'expérience est indispensable[1088] : il n'y a point de syllogisme qui n'ait pour condition l'observation des faits. Les définitions, pour être fécondes, doivent faire la part des accidents essentiels. Et les accidents essentiels ne sont point déterminés *a priori*. De fait, il est remarquable qu'à chaque être correspondent, en réalité,

1088. Cf. *de an.*, II, 5, 416b, 33; 4, 415b, 24; *Phys.*, VII, 2, 244b, 11; *Mét.*, IV, 5, 1009b, 13. En effet, la sensation suppose les qualités contraires *de an.*, II, 11, 424a, 4; et par suite le changement.

deux définitions différentes. Par exemple l'âme sera définie l'acte d'un corps organisé, ayant la vie en puissance. Mais à cette définition générale devront s'ajouter des descriptions détaillées du corps et de ses diverses parties, une liste des fonctions de l'âme, et des matières ou des changements correspondants. Il en est ainsi pour toutes les réalités physiques. Or cette liste ne peut être dressée que par le secours de l'observation et de l'expérience. Elle exige la connaissance non seulement des formes du devenir, mais des changements eux-mêmes. Elle prend, dira Aristote, l'allure d'une *histoire*.

A plus forte raison en sera-t-il de même dans la politique et dans l'éthique, dans la rhétorique et dans les autres disciplines techniques. Partout, la considération du devenir est au premier plan, l'étude de la forme n'apparaît qu'en complément et par surcroît. Pour le moraliste, la ὕλη sera l'ensemble des passions, des appétits, des sentiments dont le gouvernement et l'unification harmonieuse constituent la vertu[1089]. Pour le politique, ce sera l'ensemble des conditions diverses dont l'action concordante explique l'unité de la vie sociale [1090]. Pour le critique, ce sera l'ensemble des thèmes oratoires que la rhétorique doit classer et apprendre à utiliser pour le mieux. Et chacune de ces matières spéciales n'est aperçue que par l'expérience et l'observation.

5. — Conclusions.

§ **327**. — A travers toutes les discussions logiques que nous avons parcourues, le problème même du devenir semblait reculer toujours. A chaque degré de la hiérarchie des êtres et des formes, c'est un être fixe, immobile que nous avons trouvé. L'univers que la science décrit est en réalité un univers immuable, un monde idéal de formes cristallisées. Au milieu des changements qui se succèdent

1089. *Eth. Nic.*, V, 14, 1137ʰ, 19, ἡ τῶν πρακτῶν ὕλη.
1090. *Pol.*, VII, 4, 1326ᵃ, 1. τῶι νομοθέτηι δεῖ τὴν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδείως ἔχουσαν.



et s'entre-croisent, le philosophe ne fixe ses regards que sur les idées qui les commandent et les limitent. C'est seulement par un artifice logique qu'il y introduit le devenir.

Au terme de la recherche, nous avons pourtant toujours trouvé le devenir. C'était le résidu inexplicable, le déchet fatal de toutes les explications successives. A chaque degré de la hiérarchie des formes on trouvait l'indétermination, la contingence, le désordre, toujours davantage à mesure que l'on descendait dans la série des êtres. Tous les êtres de la nature ont le devenir. La seule différence qui les sépare, c'est la perfection plus ou moins haute, l'ordre plus ou moins parfait des changements qui s'accomplissent en eux. Le dieu vers lequel tend toute la nature, le terme auquel sont suspendus tous les changements n'a plus de devenir du tout. Mais au-dessous de lui tout change. Régulier et soumis dans les corps des astres et du ciel à des lois invariables, le changement, dans le monde sublunaire, à mesure qu'il se complique, se trouble et s'obscurcit de plus en plus. La détermination diminue. Mais, à chacun de ces degrés, si forte que soit la prise des formes, le devenir perce et se manifeste. Il y a une ὕλη même pour les astres, même pour les figures géométriques. La course toute parfaite qui entraîne la voûte céleste, par cela seul qu'elle est un mouvement, exprime encore les dernières résistances du devenir. C'est dans cette opposition partout renaissante du désordre et de l'ordre, de l'ἀνάγκη et du τέλος que se résout en fin de compte la nature du devenir.

§ 328. — C'est à montrer, dans le détail, l'union du changement et des formes que le philosophe, jamais lassé, s'efforce constamment. Et à travers la multitude de ces essais se dégage et s'impose bientôt une certaine image de l'univers. De fait, l'immense effort logique qui prépare et amène chacun des détails de la théorie n'empêche point que la solution d'Aristote, au moins dans ses parties essentielles, n'ait rien de vraiment nouveau. Ce qui soutient et fait vivre toute la construction logique, c'est une certaine image des

choses, très voisine en somme de celle que s'étaient faite Platon et ses devanciers et qui, réduite à ses éléments essentiels, est celle même que les légendes avaient léguée.

En premier lieu, la conception de la hiérarchie des formes est empruntée à Platon. C'est, avec plus de précision et de rigueur, la théorie même de la participation et du mélange des idées. La doctrine de la définition nous force à admettre la nécessité du multiple et du devenir plus que l'obscure théorie du non-être. Mêlée au devenir qui est la condition de son existence, l'idée se trouve entraînée dans le cycle des changements. Pareillement, la doctrine de la φύσις est l'adaptation faite par un biologiste de la conception de l'âme du monde. L'idée maîtresse du platonisme subsiste : l'idée d'une opposition entre un ordre éternel et parfait et un désordre absolu. L'unité et l'immobilité sont pour Aristote, comme pour Platon et ses devanciers, les caractères de la perfection. Le changement, la multiplicité, l'indétermination manifestent au contraire l'imparfait.

Par là, se trouve résolu le problème posé par la légende. Le passage du chaos au cosmos ne peut s'effectuer que si le chaos ne subsiste point seul, s'il est subordonné à quelque principe de perfection et de beauté. Mais Aristote, par une dialectique plus serrée, s'affranchit plus que Platon de la tradition mythique. Platon admet encore que le chaos a préexisté et que l'ordre s'y est introduit du dehors par l'intervention des dieux. Mais il supposait déjà cependant que le devenir lui-même exige la réalité et la permanence des formes. Aristote met en accord sa cosmogonie et sa logique. Ayant proclamé, par la force des déductions logiques, l'union nécessaire du devenir et de l'être, il n'a plus besoin du mythe cosmogonique. Un état primitif de désordre d'où l'univers s'est dégagé est inutile. Inutiles aussi les légendes sur la naissance et la mort successives de l'univers. Car le cosmos est éternel, aussi éternel que l'être lui-même et le devenir[1091]. L'affirmation d'une unité absolue des

1091. Aristote rejette l'opinion de ceux qui admettent une pluralité d'univers.

choses mais d'une unité vivante et, dès le début, organisée, tel est le résultat de ces démonstrations complexes et en même temps, comme il arrive toujours, l'hypothèse implicite qui les rendait possibles. Par suite, presque jamais le devenir n'apparaît à l'état libre. Nous le trouvons partout incorporé à des matières concrètes et la dialectique qui en affirme l'existence concorde à la fin avec une physique où l'observation et l'expérience ont, en somme, la plus large part.

Cependant, la théorie emprunte peut-être moins de force qu'on ne le suppose, à l'armature logique qui en cache les parties vitales. Le devenir, en fait, est principe du désordre et la nécessité qui l'introduit dans l'univers ne se laisse pas expliquer entièrement. Toutes les théories logiques tendent, nous l'avons vu, à éliminer cette nature rebelle ou tout au moins à en réduire indéfiniment la part. Mais si grande que soit la subtilité du philosophe, le hasard, le désordre qu'il reproche aux atomistes de mettre à l'origine des choses ne se laissent point résorber entièrement. Quelque chose subsiste du dualisme originel du chaos et du cosmos. Leur opposition apparaît dans le présent, au lieu de se dérouler en épisodes dans la suite des temps. Elle se disperse dans l'espace au lieu de se disposer dans la durée. Mais, au fond, l'interprétation de la nature demeure celle que le mythe avait imposée. Et le philosophe semble s'être donné la tâche d'unir, par la force des analyses sophistiques, en une synthèse durable, les données de l'expérience, les inductions de la raison et aussi ce qu'il pouvait dans la légende découvrir d'éléments utiles à une explication rationnelle.

Cf. *Phys.*, III, 4, 203b, 26; VIII, 1, 250b, 18; *de Caelo*, II, 14, 296a, 33, ἡ τοῦ κόσμου τάξις ἀΐδιός [ἐστιν]. Cf. Fg. 17, 1477a, 10; 18, 1477a, 25, ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος ὁ κόσμος; Cf. H. Siebeck, *Zeitschrift für ex. Philos.*, IX, 1869, p. 1-33, 131-134, et Zeller, *Vorträge und Abhandlungen*, t. III, 1884, p. 1 et sq.



CHAPITRE VII

LA CONCEPTION GRECQUE DU DEVENIR

§ 329. — Avec Aristote, l'évolution des théories grecques du devenir est virtuellement achevée. A tout le moins, la spéculation logique qui les fonde a donné son dernier et son plus puissant effort. Après lui, une doctrine de la matière va les remplacer peu à peu. Aristote a formulé vraiment la théorie grecque du devenir. Essayons d'en résumer les traits essentiels.

I

La longue histoire qui précède nous a montré l'opposition de deux tendances, le concours de deux problèmes différents et difficilement conciliables. D'un côté, on peut se demander de quoi les choses sont faites, quelle en est la substance, qu'est-ce qui les fait dures ou molles, rudes ou douces au toucher. Mais, d'un autre côté, on peut se demander dans quel ordre, suivant quels rythmes elles apparaissent et quelles circonstances peuvent modifier ou troubler leur développement. De ces deux questions, c'est la seconde presque exclusivement qui occupe les philosophes jusqu'à l'époque d'Aristote. La première n'apparaît que par intervalles, d'une manière épisodique et accidentelle, chez les médecins et peut-être dans l'école atomistique. C'est seulement avec le stoïcisme qu'elle va passer au premier plan. Bref, il n'y a

pas à proprement parler chez les philosophes grecs, avant Aristote, de problème de la matière, de même qu'il n'y a pas dans la langue grecque un seul mot qui soit l'équivalent exact de notre mot « matière ». Chez presque tous les philosophes anciens l'équivalent de notre matière c'est le devenir ou le changement. Même chez les atomistes, la matière n'est point la réalité inerte qui résiste au mouvement. Le corps élémentaire défini par la dureté absolue n'est pas la matière, mais bien plutôt la forme, et l'atome de Leucippe est voisin des figures géométriques de Platon. La ὕλη n'est point inerte, elle n'est point, comme la matière, étrangère par nature au changement. Bien plutôt, elle est la cause dernière de tous les changements, l'être changeant par excellence, l'expression ou le symbole parfait du changement. Plus encore, elle est le changement désordonné, car, puisqu'il n'y a pas d'ordre sans quelque permanence, le changement indéfiniment instable est bien le désordre. Par suite il s'oppose à l'intelligence, au rythme, à la forme, à la beauté, à la série des causes ordonnatrices et des règles.

§ 330. — C'est sur ces notions du changement et de l'ordre que porte d'abord l'analyse des philosophes. Analyse, dès le début, logique et verbale, où l'observation et l'expérience jouent moins de rôle que le raisonnement. De bonne heure, elle rapproche du changement les qualités. Tout changement s'accomplit entre les contraires, dans l'ordre des qualités. Là réside toute l'essence du devenir. La perception qui isole les qualités fondamentales les montre changeantes, maintenues seulement par le pouvoir du nombre, de la forme ou du rythme. Ces qualités contraires ne sont point seulement celles du corps. Ou plutôt entre les qualités diverses que le langage oppose et distingue, les qualités du corps n'ont point d'abord une place privilégiée. Les listes que nous donnent les premiers physiciens sont disparates. Elles recueillent les résultats de l'observation psychologique et morale non moins que les données de de l'expérience physique.

L'univers nous offre le spectacle d'un ordre merveilleux du devenir. Les qualités y apparaissent groupées en des êtres distincts. Elles se combinent et se séparent selon leur affinité respective avec une régularité admirable. L'œuvre de la science est d'expliquer cet ordre du devenir. Elle y utilise bientôt les formes dont la nature est étrangère, semble-t-il, au devenir, puisque nous les voyons, à travers toutes ses vicissitudes, se reproduire et reparaître sans cesse. Ce seront d'abord les figures et les nombres, les formes mathématiques, puis les définitions ou les formes logiques que la sophistique imagine à l'exemple des nombres et des figures. Échappant plus ou moins complètement au changement qui entraîne les qualités elles interviennent, par des mécanismes divers, pour les fixer, les maintenir, en empêcher la fuite perpétuelle. Des oppositions confuses du devenir elles dégagent les changements ordonnés dont l'ensemble va constituer l'âme ou le corps du monde, le cosmos. La science primitive se contentait de décrire ce progrès. Elle en distinguait seulement les épisodes successifs. La science nouvelle devient plus exigeante. Il lui faut relier tous ces épisodes les uns aux autres, démêler dans le devenir lui-même les conditions qui expliquent l'apparition du cosmos. Elle y parvient par un double procédé. Tantôt elle suppose, avec Leucippe, que dans le devenir brut lui-même préexistent les éléments du cosmos. Tantôt, avec Anaxagore, elle imagine que des puissances ordonnatrices pareilles aux dieux des anciens mythes interviennent, pour assurer l'harmonie des formes. Quelquefois — l'hypothèse remonte à Parménide — on suppose que l'immobilité et l'unité résident en un monde distinct, séparé du monde visible où s'agitent les vivants. Ce sera l'opinion de Platon. Aristote démontre à nouveau que le devenir est inséparable de l'être, que l'opposition qualitative elle-même implique les formes qui la fixent, qu'il n'y a pas à proprement parler de chaos et que partout où la pensée peut se prendre elle trouve déjà l'empreinte et la marque des formes.

§ 331. — Mais cette élaboration n'altère point les caractères de la conception primitive. Le monde où, après Héraclite et Anaxagore, nous conduisent Platon et Aristote est un monde changeant de qualités et d'idées détachées de tout support réel. C'est une suite d'apparences et de fantômes parmi lesquels rien de solide ne demeure une fantasmagorie, un miroitement d'apparences mobiles où la pensée se perd. Une seule réalité demeure, la loi qui les entraîne et les maintient, loi du destin pour les apparences inexplicables, loi d'Aphrodite ou d'Adrasteia, loi de l'intelligence et de l'ordre pour les apparences harmonieusement alternantes. C'est là une vue profondément pessimiste de la nature. La doctrine du monde sensible est pénétrée depuis Anaximandre de ce pessimisme douloureux. Le sentiment que la philosophie grecque traduit avec le plus de force est celui de l'instabilité des choses, de ce qu'elles renferment toutes d'éphémère et de fugitif. Pourtant ce pessimisme, en Grèce, est limité ; il n'exclut pas, comme chez les auteurs bouddhiques contemporains de Platon et d'Aristote, une confiance tranquille en la valeur de la science. Une idée qu'expriment de mille manières l'art, la littérature, la science helléniques le contient, le limite et l'empêche de devenir trop dangereux. C'est cette idée même d'un ordre, d'une loi rationnelle qui domine le devenir, en détermine les phases et qui trouvera son expression la plus nette dans la conception aristotélicienne de la φύσις. Cette idée immunise les Grecs contre le découragement. Elle leur persuade que la science est utile autrement que comme une préparation au salut, utile par l'empire positif qu'elle fournit aux hommes sur la nature et la vie. Mais elle laisse subsister dans son ensemble l'ancienne conception du devenir.

§ 332. — C'est à l'occasion de ce problème : comment l'ordre s'est-il établi dans le devenir ? que toutes les notions physiques essentielles s'élaborent tour à tour. C'est, avec Anaximandre et le pythagorisme, l'idée même d'un ordre déterminé par des rapports géométriques. C'est, avec Héra-

clite, une notion plus précise de la loi, avec Leucippe, la théorie du mouvement local, l'idée de l'espace, la conception des indivisibles. C'est, avec Empédocle, la physique élémentaire, avec Anaxagore, une représentation intelligible de l'ordre universel. En même temps, la technique et la science pratique sont venues concourir à la même fin. La physique élémentaire et la théorie des qualités ont dû pour expliquer les altérations du corps vivant s'allier et se confondre. D'innombrables problèmes particuliers sont venus se greffer sur le problème général de l'ordre universel. Ils ont de plus en plus attiré l'attention des savants sur les propriétés du corps. Ils l'ont amené à en étudier chaque jour avec plus de soin les mélanges, les actions et les réactions, les mouvements et les altérations. Une physique concrète s'est juxtaposée ainsi à la théorie générale, en a modifié ou dissimulé les contours. C'est le développement croissant de cette physique qui garantit la science contre les invasions nouvelles du mythe, purifie peu à peu la doctrine du devenir des éléments anthropomorphiques qu'elle avait conservés, en extrait une conception cohérente de l'ordre des choses, une explication de la nature.

§ 333. — Un des résultats les plus importants de ces études sera la formation de la théorie du *corps*. La conception d'Empédocle et les travaux des médecins en ont dégagé les premiers linéaments. Elle ne prend toute son ampleur que le jour où Platon, pour établir l'éternité des âmes, sépare plus complètement qu'on ne l'avait jamais fait le corps et l'âme, et pourtant leur assigne des fonctions analogues. L'élément du corps est déjà une forme ordonnatrice du devenir. Aristote ira plus loin. Le résultat de ses recherches est de confondre le monde idéal et le monde sensible, d'unir aux qualités changeantes les formes qui les retiennent. Par là, il fait participer le devenir aux qualités de l'être. Sa théorie du substrat le conduit à dire que tout changement s'effectue, en somme, dans un corps. Elle identifie souvent la matière et le corps et se traduit par

une physique, dont le matérialisme le plus rigoureux pourra faire son profit. La physique d'Aristote, on ne l'a pas toujours noté, ne se sépare d'une doctrine matérialiste que par la conception téléologique qui l'anime. Mais en s'obligeant à rechercher toujours les matières spéciales, à ne jamais séparer les qualités du substrat où elles se fixent, elle n'est pas loin du matérialisme qui, au surplus, inspirera tous les disciples d'Aristote.

II

§ 334. — La doctrine du changement et de l'ordre du changement et aussi plus d'une des additions qui l'adaptent à l'explication scientifique ont ainsi subi, par le concours de la logique et de l'expérience, plus d'une transformation. Cependant, ces explications des choses sont, nous avons tenté de le démontrer, antérieures au développement de la logique et de la science. Dans la théogonie, nous avons trouvé partout présente cette image du changement qui fait se succéder les dynasties divines. L'opposition de la naissance et de la mort remplissait les légendes cathartiques. L'idée même de l'ordre des choses venait, nous l'avons cru, de la légende. Deux traditions l'imposaient.

D'après l'une toutes les formes divines ou terrestres s'étaient succédées, comme les générations humaines, emportées par un invincible destin. Une tradition différente, parallèle ou plus récente, ajoutait qu'elles disparaissent pour revivre ensuite, selon l'ordre des destinées. Mais, malgré lui, inconsciemment sans doute, par un besoin naturel de son esprit, le poète concevait la succession des formes comme une succession ordonnée, productive d'êtres toujours plus stables et plus beaux. — Mille autres détails caractéristiques de la science grecque apparaissent déjà en germe dans la légende. Ici, c'est l'opposition de l'âme et du corps. Là, c'est la classification des éléments et des qualités.

Ailleurs c'est une image des métamorphoses, une conception du corps et de son union avec le changement. Bref, si considérable qu'ait été le travail des logiciens et des sophistes, les images sur lesquelles il porte étaient fixées et déterminées, bien avant que leur œuvre ait commencé. La survivance persistante de ces représentations anciennes nous a paru expliquer plus d'un détail des doctrines classiques. De la légende hésiodique à l'œuvre d'Aristote, on peut apercevoir dans la physique grecque la continuité d'un même développement.

Nous sommes maintenant en état de jeter un regard en arrière, et d'embrasser, d'un coup d'œil, toute l'histoire que nous venons de parcourir. Dans l'œuvre d'Aristote, comme dans les récits mythiques des anciens poètes, c'est la même vision des choses qui s'exprime. L'image maîtresse, qui en détermine toute l'architecture, est l'image même du devenir, du changement sans fin, qui entraîne l'univers et les générations. Tous les détails de la construction des philosophes se subordonnent, en dépit des polémiques d'école et des querelles sophistiques, à cette image centrale qu'ils servent seulement à définir et à préciser de plus en plus. C'est parce que l'univers évolue sans repos, que naissent des qualités et des formes, que la nature des êtres se résout en qualités opposées, fugitives, sujettes à d'innombrables métamorphoses.

L'armature consistante, qui maintient les choses, les empêche de s'évanouir et de se déformer sans cesse, comme les images trop mobiles de la fantaisie hindoue, est constituée par le rapport, la loi, la formule mathématique ou logique, qui unit les qualités et les attache momentanément à un substrat, sans lequel elles ne sont rien, et qui, sans elles, n'est rien. Toute la fixité et toute la permanence des choses vient des types immuables qui s'y réalisent tour à tour, et dont la claire splendeur se détache, un moment, de la nuit confuse du chaos. Cette image se trouvait déjà, nous l'avons vu, dans la cosmogonie primitive ; elle inspirait peut-être les légendes des métamorphoses, les pratiques

rituelles du sacrifice ou de la libation. Et pareillement, l'image de l'ordre, du destin, de la fixité immuable des lois, dominait déjà, avant de se traduire dans l'œuvre des philosophes, les mythes théogoniques et cathartiques. C'est la persistance héréditaire de ces légendes, le tour d'esprit qu'elles impliquaient, et que traduit la langue qui, dès l'abord, les exprima, qui explique peut-être la forme particulière qu'a prise, en Grèce, le problème de la nature, l'orientation de la science grecque, le choix des méthodes qu'elle imagina pour démêler, parmi le flux incessant des apparences, la loi ordonnatrice qui permet de les grouper et d'en prévoir les retours.

Mais, par un hasard singulier, il arriva que les formules mêmes dont la science grecque se servit, pour traduire cette vision, étaient propres surtout à exprimer ce que les choses ont de permanent et d'éternel. Une langue d'une infinie souplesse, mais en même temps d'une parfaite netteté, d'une précision subtile, propre à distinguer et à opposer les nuances les plus délicates de la pensée, un mécanisme logique si ingénieux et si achevé, que nous n'avons point su encore le remplacer, une imagination plastique capable de traduire en constructions harmonieuses et symétriques les rêves les plus démesurés et les fantaisies les plus obscures, s'attaquèrent à la vieille légende, la réduisirent, la purifièrent, et surent en extraire, à force de tranquille audace, une philosophie et une science rationnelles, dont le souvenir nous obsède encore aujourd'hui. Cependant, à mesure que la logique devenait plus subtile, elle fixait davantage les épisodes successifs du devenir ; elle s'attachait davantage aux formes qui le maintiennent ; elle éliminait les images inutiles, pour ne conserver de l'ancienne légende que le cadre et les lignes maîtresses. Si bien que la doctrine d'Aristote, qui demeure une doctrine du devenir, ne veut plus connaître que les formes immobiles, dont la fixité, dans un univers unique et éternel, régit et ordonne, selon des lois uniformes, la succession des individus éphémères.

de la matière, la distance, à plus d'un égard, n'est pas grande. En effet, la ὕλη a pour caractère essentiel la permanence. Elle est le substrat immuable qui demeure sous les métamorphoses[1096]. Or, si la matière totale est incorporelle, chacune des matières spéciales qui concourent à la formation des êtres tend à se confondre avec un corps. Il suffira de transporter au sujet universel du devenir les déterminations valables de chacun des sujets particuliers, qui le suppléent, dans l'explication des phénomènes. L'ὑποκείμενον deviendra dès lors la substance, corporelle, inerte, dépourvue de qualités, où chacune des formes vient se fixer tour à tour. L'atomisme, sous l'influence de cette idée nouvelle, se transforme. Le sujet des métamorphoses devient la substance inépuisable, que diversifient seulement les êtres particuliers. La naissance et la mort cessent d'être, comme chez Aristote, des coupures, des arrêts brusques dans le devenir qui entraîne les formes. Conformément au vieux principe posé par Leucippe, il n'y a plus ni naissances ni morts absolues, mais seulement des séparations et des unions, Et la formule qu'Ovide et Perse nous ont conservée sera valable dans l'aristotélisme renouvelé de la sorte, autant que dans la philosophie atomistique[1097]. La notion commune ainsi formée est singulièrement ambiguë. En effet, si la matière est conçue comme un corps, pourvue, en conséquence, de quelques-unes des propriétés essentielles du corps, l'étendue et la résistance, on lui conserve néanmoins quelques-uns des caractères de l'antique devenir. Elle reste le principe du mal, du désordre, de l'accident. C'est la définition qui revient le plus souvent chez les commentateurs d'Aristote[1098]: la matière est un

1096. *Phys.*, I, 9, 192ᵃ, 22 et sq.; *Simpl.*, 251, 17, *Diels*; *Philopon*, 189; 190. 10, *Vitelli*.

1097. *Ovide, Métamorph.*, XV, 165, *Omnia mutantur, nihil interit*; *Perse, Satir.*, III, 84, *Aegroti meditantis Somnia, gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*.

1098. La définition du devenir d'Aristote sera utilisée par exemple par les auteurs chrétiens. Cf. notamment Origène [d'après Celse] κατὰ Κέλσου, *Koetschau*, 243, 20; 295, 8; 315, 1; 325, 14; 326, 26; 328, 30; 329, 1; 5; 330, 10; 332, 9; 332, 24; 333, 11; 336, 29 et *saepe*. *Eusèbe*, P. E., VII. 20, 22 *b*.

corps inerte, qui a perdu ses facultés originelles de mouvement et de vie. Elle est un corps, étendu, résistant, muni de déterminations géométriques, mais dont les autres propriétés caractéristiques ont disparu. La vie et le changement lui viendront du dehors. Mais on ne cesse pas de croire qu'elle enferme un principe par lequel elle résiste et se révolte, qu'elle est la cause des changements désordonnés et confus, du devenir, de la naissance et de la mort [1099].

§ 338. — Cette notion ambiguë, qui n'est ni la notion ancienne du corps, ni la notion classique du devenir, mais qui participe de toutes les deux, va survivre et s'imposer. Elle doit cette destinée moins à la science et à la philosophie propres, qu'à une eschatologie renouvelée tour à tour dans l'Académie et dans l'école d'Alexandrie. Les doctrines mystiques reprennent et exagèrent l'opposition de l'âme et du corps. La psychê immortelle ou renouvelée au cours des palingénésies, la psychê où se fixe le logos et par laquelle l'individu participe à la vie divine, acquiert une valeur éminente. Le corps est méprisé. En lui résident le mal, l'imperfection, l'impureté. La tâche du sage est de vaincre et de dominer le corps. Voilà pourquoi le corps

Gaisf., I, 218, 206, 205, 228, 209, 185 et saepe. L'influence du vocabulaire d'Aristote se reconnaîtra dans toute l'école stoïcienne ; on la retrouve dans des œuvres d'inspiration aussi confuse que celles de Plutarque. Cf. *Quaest. conv.*, III, 2, 648 D ; *aqua an ign. util.*, 8, 957 B ; C et surtout *de primo frigor.*, 945 F ; 946 A, D ; 947 A ; 948 C, 957 D, C ; 952 C. On pourrait citer tous les auteurs grecs postérieurs à Aristote. — Cf. aussi BERTHELOT et RUELLE, *Alchimistes grecs*, préface, et I, p. 247, 287.

1099. Par exemple, dans l'histoire naturelle de Pline (cf. SILLIG, XVI, 191, 193, 204, 205, 211 et saepe) le mot *materia* ou *materies* sert principalement à désigner le bois ou les matières végétales. Cf. par exemple p. 211, *Palmae est mollis et ruberis materies*. Mais chez Cicéron le mot *materia* a le sens que nous lui donnons maintenant. Cf. *Acad.*, I, 27 ; 24 ; II, 118 ; *de Fin*, I, 18... *materiam rerum... totam esse flexibilem et commutabilem*. La matière est identifiée au corps (*Acad.*, I, 38). Mais il convient de remarquer que le corps est essentiellement changeant (*de Nat. D.*, III, 30, *similiter nullum corpus esse potest non mutabile... ita efficitur ut omne corpus mortale sit...* Cf. *de Div.*, II, 137.) — La notion de matière spéciale paraît s'être conservée chez les médecins. Cf. Celse (*Daremberg*), II, 16, 64, 16 (*materia potionum...*) ; III, 6, 86-38 ; III, 18, 101-20 ; V, 17, 1 et *saepe*.

conserve, dans des doctrines où le sens primitif de l'aristotélisme se perd peu à peu, les attributs du devenir et de la ὕλη. Ainsi, il devient l'asile du démon, et la vertu du sage se mesure à la perfection avec laquelle il sait le maîtriser.

Nos discussions actuelles sur la nature de la matière conservent la trace de ces contradictions. A une matière que nous confondons avec le corps, que nous munissons par là même de quelques-unes des propriétés de la forme et de l'idée, nous conservons, par un obscur instinct, quelques-unes des déterminations du devenir. A la matière, nous attribuons le mécanisme, l'ordre des causes efficientes, sans nous souvenir toujours, comme l'a montré Leibniz, que cet ordre lui-même témoigne de quelque beauté rationnelle. — Mais, au fond, des notions comme celle de la matière et du corps n'ont point d'usage immédiat pour la science et la philosophie. Elles servent de symboles pour fixer les idées, les attacher à des objets visibles. La trame de la pensée scientifique est fournie, comme au temps même de Platon et d'Aristote, par l'opposition de l'ordre et du désordre. La plus moderne des philosophies, la doctrine de l'évolution rappelle, par plus d'un côté, l'ancienne cosmogonie. L'œuvre de la science a consisté seulement à fixer en formules plus précises le mécanisme par lequel, à la confusion primitive, s'est, au cours des âges, substituée l'harmonie des formes. Elle a travaillé, comme le démiurge, à l'organisation du cosmos. Elle a élaboré et appliqué l'ancienne notion de la loi et de l'ordre. En cela, elle ne fait que se conformer à des traditions séculaires. Elle retourne à ses origines. Qu'elle le veuille ou non, elle emprunte encore une partie de sa force aux images encore vivantes de la théogonie légendaire. Et cette notion d'un ordre défini du changement, d'une diversité soumise à la règle, d'une hiérarchie des formes, est peut-être, entre tous les éléments de notre héritage grec, le plus fécond et le plus précieux.

ϑι ἀπ̃είρου χώρα ... p. 292

INDEX DES MOTS GRECS

Les chiffres gras renvoient aux paragraphes du texte; les autres renvoient aux notes.

Ρ

Σ

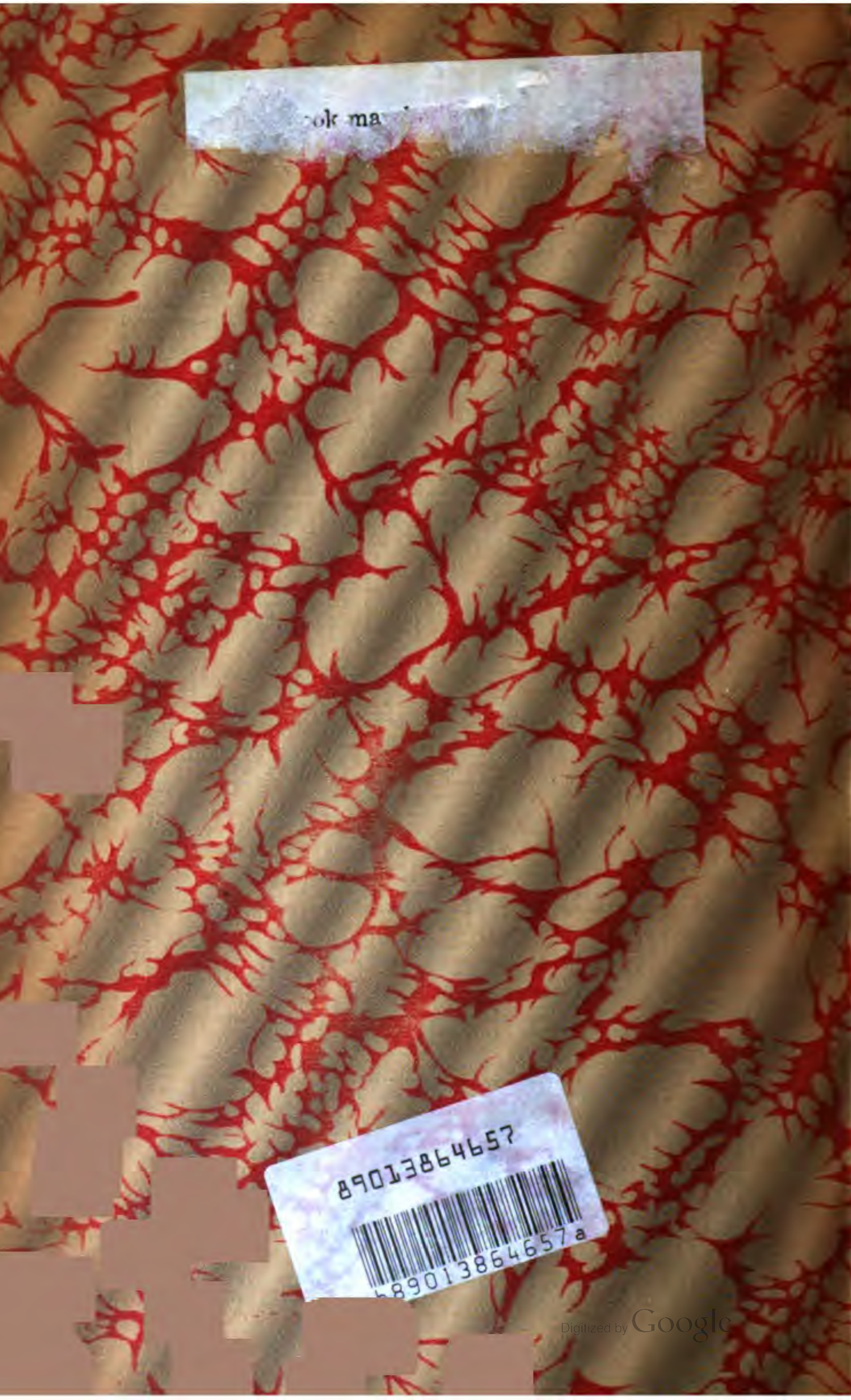
Τ

INDEX GÉNÉRAL

Vu et permis d'imprimer :
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
Pour le Vice-Recteur,
l'Inspecteur de l'Académie,
FAIVRE-DUPAIGRE

Vu :
Le 2 août 1905,
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
A. CROISET

Chartres. — Imprimerie Durand, rue Fulbert.


ok ma
89013864657
89013864657a